رشيد طلال | Rachid Talal*

السخرية الروائية: محكي تنسيب الحقائق واتساع المفارقات

(رواية ذات لصنع الله إبراهيم)

Allegorical Fiction: on the Novel *Self* (“That”) by Sonallah Ibrahim

ملخص: حاولنا أثناء مقاربة السخرية الروائية في رواية ذات لمؤلفها صنع الله إبراهيم أن نقف عند تحققاتها، وذلك من خلال ما تسخره الرواية من إمكانات خطابية وصيغ لفظية، سواء في شكل تعليقات السارد أو تدخلاته الميتاسردية. ولم يكن اهتمامنا مركزًا بكيفية أساسية على نظام التعاقب أو التناوب بين مجمل الأشكال الصيغية، ما دام هناك استحواذ لصيغة الخطاب المسرود على سائر مناحي النص الحكائي. لذلك تعقبنا انتظامات آثار السخرية وأشكال حضورها وفق ما يتيحه النص ذاته؛ من توالد وتناسل في وضعياتها ومواقفها وصورها، وهذا ما آل برواية ذات نحو خلق مجرى هادر بالنقد والتهكم كلما لاح واقع الرواية بتناقضاته ومفارقاته، ومن ثم كان مشروع الرواية وأطروحتها أن تكشف أوهامًا وسرابات ظلت الشخصيات تلهث وراءها، ولم تثمر سوى مزيد من الانهيار والتأزم في نمط حياتها. وبصورة عامة، لا ينقطع في نص الرواية سيل تنسيب سلط الخطابات وتقويض الشعارات، مخلخلةً لحصون حقائقها.

كلمات مفتاحية: السخرية، المفارقة، رؤية السارد، الخطاب المسرود.

Abstract: This paper attempts to analyze the ironic fiction of *Self*, by Sonallah Ibrahim, through the rhetorical devices and literary techniques available to the writer of ironic fiction. The author applies these devices both in commentary within the narrative itself and with meta-narratives. The research does not focus on the sequencing or alternation of these structural forms but rather looks at the structure of the narrative discourse, which dwarfs every aspect of the narrative text, thus taking a macro-narrative approach. The text has been criticized for the contradictions used by the author as a technique to highlight the illusions of his characters; illusions that ultimately led to the deterioration of their lives. The novel shakes the structures of power discourses to challenge claims of truth.

Keywords: The Irony, Paradox, Vision of the Narrator, Narrative Discourse.

* باحث مغربي مختص في النقد الأدبي والرواية.

Moroccan researcher specialized in literary criticism and novel.

مقدمة

تنعطف الكتابة الروائية، من خلال استثمارها للخطاب الساخر بتنويعاته وإبدالاته، نحو ثقل المفارقات والتناقضات التي تطمرها حياة الشخصيات الروائية في أصلاب حمأة تجاذباتها. هنا تنبجس السخرية، مبددة السياقات واللغات والمواقف والأوضاع كي تغدو مركبًا روائيًا ضاجًّا بحوار الظاهر والباطن، وأيضًا بتلك الحمولات المندسة والطيات المغمورة والمهملة في خزان التجربة التذاوتية التي لا تني عن التفاعل والتداخل، باسطة مدارج للانفراج والتوتر. لهذا تشط السخرية الروائية بغمر الكتابة نحو تخوم قصيّة ومفاوز شاسعة، حيث تتلاشى صلابة اليقين، وتتبدد السلط بما يشيعه الهزل والنقد والتهكم من خلخلات في عوالم استكانت للجمود والبداهة.

الطرح النظري

1. بناءً على التصور الشكلاني: «يمكن تحديد السخرية الأدبية، باعتبارها شكلًا من أشكال الخطاب [...] نجد فيه اختلافًا بين ما نقول حرفيًا [...] وما نريد حقًّا قوله [...]، ويأخذ هذا الاختلاف صورة عكسية، إذ نقول ما نريد حقًّا قوله»(1).

2. «لقد تمت معالجة السخرية، كصورة لقلب المعنى (Antiphrase)، نقول «1» كي نسمع غير «1»، والمسؤول عن «1» هو نفسه عن غير «1» إذ يكون التماثل مفروضًا، فالأمر يتعلق، إذن، بصورة تغير المعنى الحرفي الأول، كي نحصل على معنى مشتق [...] والاختلاف الوحيد يكمن في أن التغيير الساخر يكون قلبًا كليًا»(2).

يتعذر إعطاء تحديد دقيق للسخرية، وهذا ما نلاحظه انطلاقًا من هذين التحديدين المقدمين، إنهما لا يشملان العديد من الخصائص المرتبطة بالسخرية، نذكر منها بصورة أساسية الطابع الضمني وما يستتبعه من تأويلات. وإلى جانب القيمة التأويلية ثمة تعدد في التأويلات، ومن ثم الدلالات التي يمكن أن تربك متلقيها، فهل خاصية اللبس هي معطى من معطيات السخرية في حالة عدم ظهورها وتجليها؟ أو إن السخرية تقتضي متلقيًا خاصًا لها. وأيضًا، يمكن أن يستوقفنا في التحديدين المذكورين غياب حدود دقيقة وفاصلة بين السخرية وما يشابهها من أشكال أخرى مثل: الهجائي والهزلي والدعابة السوداء والباروديا وغير ذلك(3).

إن مفهوم السخرية يظل، لأسباب مختلفة، غير قار، وعديم الشكل، وشاسعًا(4)، هذا إن لم نقل إنه تجريد يضعف الاستدلال عليه(5). ومهما يكن، فالسخرية تقود إلى وضعية تلفظية تغير الخطاب بكيفية

(1) Beda Alemann, «De l'Ironie en tant que principe littéraire,» *Poétique*, no. 36 (1978), p. 338.

(2) Oswald Ducrot, *Le Dire et le dit* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1984), p. 210.

(3) Simone Licointe, «Humour: Ironie,» *Langue Français*, vol. 103, no. 1 (Septembre 1994); Linda Hutecheon, «Ironie et parole: stratégie et structure,» *Poétique,* no. 36 (1978).

(4) D.C. Muecke, «Analyse en Ironie,» *Poétique*, no. 36 (Novembre 1978), p. 478.

(5) D. Sperber & D. Wilson, «Les ironies comme mentions,» *Poétique,* no. 36 (1978), p. 400.

ما[6]، وذلك لمصلحة ما نريد قوله من دون أن نقوله حقًا، فهناك حضور مستمر لمستويين دلاليين منضدين على نحو لا يحجب أحدهما الآخر. ونشير إلى أن السخرية لا تتوقف عند حدود اعتبارها أثرًا للتلفظ فحسب، بل إنها أثر للتلقي أيضًا[7].

تميز د. س. مويك[8] داخل التواصل الساخر بين العوامل التالية:

العامل الأول: الضحية التي تجهل تمامًا أن الوضعية التي توجد فيها مختلفة عن الشكل الذي تراها به.

العامل الثاني: الملاحظ الساخر **L'observateur ironique** الذي يرى ويحكم في الآن نفسه بحسب المظهر الذي تمثله الوضعية بالنسبة إلى الضحية، وأيضًا بحسب ما تمثله بالنسبة إلى وجهة نظر مختلفة وسامية. والملاحظ الساخر يمكن أن يكون هو الآخر ضحية لسخريته.

العامل الثالث: الضحية المحتملة **Pseudo-victime** تضاف إلى الضحية الأولى للسخرية، والتي تؤول بكيفية خاطئة الوضعية التي هي فيها، والضحية المحتملة تؤول هي الأخرى بكيفية خاطئة للنص.

تساعدنا الصيغ الخطابية على فهم المظاهر العديدة التي تكتسيها السخرية داخل الرواية، وذلك انطلاقًا من اعتبار الصيغ إمكانات تتحكم في انتظام المادة الحكائية وفي طرائق تقديمها. يفيدنا الاشتغال الصيغي في كشف أشكال العلاقات القائمة بين الملفوظ والتلفظ الروائي.

السخرية ولعبة البحث عن مدخل لقصة «ذات»

تتشكل افتتاحية **Incipit** نص **ذات** من مقطع واحد يحمل طابعًا ميتاسرديًا **Métanarratif** في مستهله عن البداية التي يمكن أن تكون مدخلاً لقصة **ذات**، ومن ثم للنص السردي. وتكمن أهمية الافتتاحية في أنها «تضع في الواجهة شخصية أو شخصيات (وليس دائمًا التي هي أكثر أهمية)، ظروفًا للمكان وللزمان، محيطًا، مؤشرات جنيسية [...] نبرة عامة للخطاب»[9]، وعلى هذا الأساس تكون الافتتاحية الميتاسردية قد وضعت شخصية **ذات** في الواجهة، جامعة بين لحظة ميلادها وبداية النص، كما أن لفظة قصة تعد تصريحًا بالطبيعة التخيلية لما سيحكى:

«نستطيع أن نبدأ قصة **ذات** من البداية الطبيعية، أي من اللحظة التي انزلقت فيها إلى عالمنا ملوثة بالدماء، وما تلا ذلك من أول صدمة تعرضت لها، عندما رفعت في الهواء، وقلبت رأسًا على عقب، ثم صفعت على إليتها [...] لكن بداية كهذه لن يرحب بها النقاد، لأن الطريق المستقيم، في الأدب والأخلاق على السواء، لا يؤدي إلى شيء ذي بال، ولن يتمخض عنه في حالتنا هذه سوى إضاعة وقت كل من القارئ والكاتب، وهو الوقت الذي يستطيعان استغلاله مع التليفزيون، على سبيل

(6) Jean Milly, *Poétique des textes*, Nathan (ed.), (Paris: Armand Colin, 1992).

(7) Licointe, p .105.

(8) Muecke, p. 481.

(9) Milly, p. 47.

المثال، من موقعين مختلفين، بما يعود عليهما بفائدة أكبر بكثير مما قد تجلبه مئات الصفحات الورقية»[10].

اكتفى السارد بتقديم محكي قصير موجز عن لحظة ميلاد **ذات**، واتخذ من هذا المحكي موضوعًا لإدراكه، ما مكنه من طرح تأملاته الميتاسردية حول بداية النص وسؤال الكتابة عامة، إنه ينظر بكيفية ساخرة لما احتمله عن عدم مقبولية البداية التي وضعها لقصة **ذات** من قبل النقاد، خاصة الذين تقوم نظرتهم إلى الكتابة على أساس احترام المعيارية الأخلاقية، أي ما أسماه السارد بـ «الطريق المستقيم في الأدب والأخلاق»، وتعني الاستقامة أن تكون الكتابة محتشمة وخجولة لا تمس «التابوهات» الأخلاقية ولا ما هو خلفها، ومن ثم فهي تحمل في ذاتها عجزها عن اكتناه الجوانب الخفية والمضمرة في حياة الشخصيات الروائية وتعريفها، ويصبح بذلك فعل الكتابة، وأيضًا تلقيها، فارغين من أي غاية (إضاعة وقت كل من القارئ والكاتب). ومن المنطلق الساخر والمتهكم نفسه يجعل السارد وضع الكتابة القائمة على معيارية الأخلاقي أدنى بكثير من وضع «التلفزيون» بالرغم من سلبيات هذه الأدلة التي تخدم سلطة «الأسطورة» Mythe الإعلامية[11] ومفارقاتها. «وبالإضافة إلى هذا فإن النظرة العصرية إلى فن القص هي نظرة حسية ذكورية تمامًا، تساوي بين المداخل المختلفة من حيث أهميتها العملية إياها؛ أي القص، ومن حيث الخاتمة المحتومة التي تنتهي أولاً تنتهي بها»[12].

تتناول ميتاسردية الافتتاحية النظرة الحديثة (العصرية) إلى الكتابة السردية (فن القص) التي اعتبرها السارد نظرة «حسية ذكورية»، أي أنها ليست أنثوية، كما أنها ليست تأملية أو عقلية. ويمكن هنا أن نطرح الاستفهام التالي: هل تبنى السارد فعلاً هذه النظرية أثناء كتابته لقصة **ذات**؟

نلاحظ انطلاقًا من المداخل المذكورة في النص: «ابتداءً من لحظة ميلاد **ذات**» (المدخل الأول) إلى الخاصية الجديدة التي اكتسبها جسمها بوصفها علامة على نضجها (المدخل الثاني)، إلى تلك العملية التي خضعت لها **ذات** «لاجتثاث النتوء» (المدخل الثالث)، إلى ليلة الدخلة (المدخل الرابع)، أن ما يحكى لا يأتي منسجمًا أو خاضعًا في جوهره لنظرة حسية ذكورية، بالرغم من طبيعة هذه المداخل الحسية.

إن كلام السارد في المداخل التي اقترحها علينا يكتسي طابعًا نقديًا ساخرًا، فبعد تهكميته وهجائيته الواضحة في المدخل الأول، انتقل في المدخل الثاني إلى الكشف عن غياب الثقة أو الوعي، في سن معينة، يهيئ **ذات** ويمكنها من التعرف على جسدها بكيفية صحيحة، «إن ما ظنته جرحًا عارضًا، إنما هو خاصية جديدة اكتسبها جسمها، فأصبح قادرًا من الآن على إفراز مياه ملونة بغير اللون الذهبي»[13]، كما نجد في المدخلين الثالث والرابع استخفافًا وتهكمًا من تلك التقاليد التي ضغطت سلبًا على جسد

---

(10) صنع الله إبراهيم، ذات (القاهرة: دار المستقبل العربي، 1992)، ص 9.

(11) يرتبط استهلاك الصورة بهيمنة «نظام من القراءة [...] إذ لا تطرح مسألة واقعية العالم وتاريخه، بل فقط الانسجام الداخلي لنظام القراءة، فكل وسيلة إعلامية لا تهتم سوى بمنطقها الخاص، الذي يتميز بتجريده، وانسجامه» عن:
Jean Boudrillard, *Société de consommation* (Paris: Gallimard, 1970), p. 190.

(12) إبراهيم، ص 9.

(13) المرجع نفسه، ص 10.

ذات، ويبدو ضمن السياق النقدي والساخر أن «تساوي المداخل المختلفة» في قصة **ذات** لا يحيل إلا على الصدمات التي تعرضت لها ولونت حياتها بنوع من «الرتابة»؛ إنها شخصية يتميز مسار حياتها بتتالي الصدمات.

وفي ما يرجع إلى «انتقائية» السارد (ينتقي ما يروق منها) و«مزاجيته» (ما يتفق مع مزاجه) المعلن عنهما في الخطاب الميتاسردي، أتى توظيفهما في تقديم قصة **ذات** ملتبسًا بصيغة ساخرة ولعبية، ولقد مكنتنا السارد من «تبرير» انتقالية المعتمد من مدخل إلى آخر، وإذًا «القفز» (سنقفز الآن عبر مجموعة من اللحظات الهامة في حياة ذات) بين لحظات مختلفة في زمن القصة. «لماذا نذهب بعيدًا ولدينا مدخل طبيعي، محمل بقدر عالٍ من الدراما، بل الميلودراما، ونقصد بذلك لحظة الصدمة الكبرى، ليلة الدخلة؟»[14].

تندرج مجمل المداخل التي عرضها السارد في بداية النص ضمن إستراتيجية خطابية تعتمد اللعب والسخرية، وتبدو هذه الإستراتيجية في مستواها الأول وكأنها عملية بحث، هدفها الأساسي هو أن تجد مدخلاً لقصة **ذات**، وأيضًا للنص السردي ذاته، وفي هذا السياق يمكن لدعوة السارد التي يحملها الخطاب الميتاسردي داخل المقطع أن تصرف القارئ فعلاً عن المستوى الخلفي، الذي يسخر اللعب والسخرية في كشفه عن التناقضات التي عاشتها أو تعيشها شخصية **ذات**.

ويمكن أن يعتقد القارئ، انطلاقًا من المقطع السردي المذكور، أن البحث عن مدخل للنص قد توقف، في حين أن النص لا يمكن أن توضع له بداية أخرى غير التي انطلق منها. وتجدر الإشارة هنا إلى أن المظهر الساخر واللعبي الذي استند إليه الخطاب الميتاسردي في النص جعل من هذا الأخير خطابًا «مورطًا» للقارئ، فبدل أن يعرض علينا (الخطاب الميتاسردي) صراحة خطة الكتابة السردية بغير لف أو دوران، نجده يستحيل إلى إمكانية يحتمل أن توقع القارئ في مزالقها ومآزقها، فيصبح هو الآخر ضحية لسخرية السارد.

استعاض السرد عن اتجاهه مباشرة لمحكي «الصدمة الكبرى ليلة الدخلة» (وذلك إحقاقًا لما سبق الإعلان عنه ميتاسرديًا في المقطع المذكور) بمجموعة من المحكيات الأخرى مستطردة، تعود كلها إلى فترة سابقة عن «ليلة الدخلة»، وذلك كأن يحكي عن فترة التقارب بين «ذات» و«عبد المجيد» وما حدث فيها من ارتيادهما لأماكن الفسحة، أو عن ملامح شخصية «عبد المجيد»، أو يحكي عن فترة «الآمال والتطلعات» التي كان يتوق إليها هذا الأخير وأيضا «ذات»، وما انتهيا إليه. وحتى تتضح لدينا نوعية العلاقة بين الميتاسردي والسردي في النص، سنحاول التوقف عند أجزاء هامة من المادة الحكائية موضوع الاستطراد: «كانت تلك فترة الآمال العريضة، والتطلعات الجسورة والأحلام: أحلام النوم وأحلام اليقظة بكافة أنواعها [الجاف منها والمبتل]، أمام بركة البط في حديقة الميريلاند قالت له: غسيل الملابس لم يعد مشكلة بفضل الأومو»[15].

---

(14) المرجع نفسه.

(15) المرجع نفسه، ص 12، 13.

إننا حين نقرأ بداية هذا المقطع السردي نشعر بوجود نبرة ساخرة تتلبس الكلام الذي يصف ما كان يميز فترة زمنية من حياة «ذات» قبل زفافها، ويتأكد ذلك من خلال ما نقله السارد من كلام عن «ذات» بشأن «كون غسيل الملابس لم يعد مشكلة بفضل الأومو»، فوجهة النظر هذه قد لا تكون من قبيل «الآمال العريضة، والتطلعات الجسورة، والأحلام»، ويبدو أن السارد الساخر قصد إلى جعل التضخيم والمبالغة في الوصف دالين بكيفية ضمنية وعكسية على محدودية نظرة «ذات» إلى المستقبل وقصورها، هذه النظرة لا تقوم أساسًا على الإنتاج بل على الاستهلاك. سنكتشف في ما بعد أن «ذات» وقعت ضحية نظرتها تلك. «استقبل عبد المجيد هذا الإعلان عن النوايا بغير حماس، ذلك أن صورة الغسالة. الجالسة أمام الطشت كاشفة عن فخذيها وثدييها عندما تنحني لتقبض بحزن على ياقة القميص»[16].

لقد أيقظ ما جاء في آخر كلام «ذات» عن الغسالة صورة لهذه الأخيرة عند «عبد المجيد»، ظلت مترسبة في ذاكرته من ذلك الماضي، ألهبت حواسه وإيروسيته، فانشداده إليها كان وليدًا لما انكشف من جسد الغسالة أثناء عملها «كاشفة عن فخذيها وأحيانًا ثدييها عندما تنحني لتقبض بحزم على ياقة القميص أو قعر الكيلوت»، لقد استهدف الساخر هنا أيضًا أن يظهر استمرارية تحكم هذه الصورة المكبوتة داخل وعيه، في نظرته إلى المستقبل. إنها صورة مليئة بالحس الإيروسي ونازعة إليه.

ينعطف الاستطراد في استرساله نحو فترة زمنية ماضية، ليقف بنا عند صورة البيت الذي كان يتطلع إليه «عبد المجيد»، وكان يأمل أن يكون له في المستقبل: «رسم عبد المجيد الحدود بلهجته القاطعة: ثلاث غرف وصالة (فكري في الأطفال) بلكونة على الشارع (لا بد أن نكون على وش الدنيا) الطابق الثاني (خير الأمور الوسط)»[17]. أعقب هذا التطلع بجملة من التفاصيل تتصل بلحظة زمنية أخرى لاحقة تحكي عن الصعوبات التي واجهها «عبد المجيد» كي يعثر على شقة، وما استتبع ذلك من إجراءات تخص تأخيرها، بالرغم من أنها ليست بمواصفات الشقة نفسها التي كان يتطلع إليها: «فالشقة المتاحة كانت في الطابق الرابع، ولا تطل على مدخل العمارة، هذه الخاصية الأخيرة دفعت بالدموع إلى عيني ذات، إذ داهمها يقين بأنها قد حرمت إلى الأبد من الإطلال على وجه الدنيا»[18].

جمع الاستطراد هنا بكيفية ساخرة بين اللحظتين المشار إليهما، فـ «الأحلام» و«التطلعات» و«الآمال» ستصبح صعبة المنال والتحقق في ظل شروط أخرى تحكمت في الواقع الذي تعيشه «ذات» و«عبد المجيد»، ولنقل جيلهما، ومما يؤكد حضور السخرية تكرار عبارة «لا بد أن تكون على وش دنيا» أكثر من مرة إذ نجدها في: «هذه الخاصية الأخيرة دفعت بالدموع إلى عيني ذات، إذ داهمهما يقين بأنها قد حرمت إلى الأبد من الإطلال على وجه الدنيا»[19]. «سينقلهما في الوقت المناسب من ظهر الدنيا إلى وجهها»[20].

(16) المرجع نفسه، ص 13.

(17) المرجع نفسه.

(18) المرجع نفسه، ص 14.

(19) المرجع نفسه.

(20) المرجع نفسه، ص 15.

إن التكرار يعد عنصرًا أساسيًا في إمكان السخرية أن تعتمد عليه في كشف «الطموح» وإبرازه وهيمنته، و«التطلع» إلى وضع اجتماعي مغاير في تراتبية الهرم الاجتماعي لدى جيل «ذات»، وذلك من موقع نظرة ضيقة ومتناقضة، كالحصول على شقة مثلاً. ومن هذا المنطلق ذاته كان «عبد المجيد» يسعى في تطلعه المستقبلي لتحقيق «قطيعة كاملة مع ماضٍ مليء بالأركان المهملة والوساخة المتراكمة»(21)، إلا أن القطيعة مع الماضي تأخذ صورة مفارقة إذاً رجعنا إلى صورة الغسالة التي ظل يحتفظ بها «عبد المجيد» في ذاكرته من الماضي، وفي سياق السخرية تكررت في المادة المستطردة(22). عبارة: «أبواب المستقبل مفتوحة أمامهم على مصاريعها»(23)، التي تعود إلى سجل الكلام المسكوك.

ينتهي الاستطراد بمحكي عن زفاف «ذات» يبدو قريبًا جدًا في زمنيته من «ليلة الدخلة»(24)، التي ظلت معلقة في النص؛ إذ لم يحك السارد عنها شيئًا نتيجة الاستطراد الذي تحول إلى إستراتيجية سردية، تم الاعتماد عليها مباشرة بعد إعلان السارد ميتاسرديًا عن كون «ليلة الدخلة» مدخلاً إلى قصة «ذات». ونجد ما يحكى عن الزفاف الذي يرتبط بالليلة نفسها لا يذكر شيئًا عن لحظة «الصدمة الكبرى» التي يفترض أن يشملها الحكي، ويمكن أن نؤطر تجاوز وتراجع السرد عما يعلن عنه الخطاب الميتاسردي خاصية من خصوصيات اللعب الذي يدرجه المنحى الساخر في النص.

يعود السارد مرة أخرى ليتدخل ميتاسرديًا محدِّدًا وضعيته باعتباره مؤلفًا يكتب النص، أي باعتباره ساردًا مؤلفًا(25). «تمنعنا ظروف النشر الراهنة من التعرض بالتفصيل لواحدة من أخطر اللحظات في حياة كل من ذات وعبد المجيد، لهذا سنتركها بعض الوقت، وقد انهمك عبد المجيد في فض زجاجة ويسكي ليهدئ ما انتابه من روع، ثم نعود إليهما بعد حوالي ساعة. لنجدهما جالسين على حافة الفراش، عاريين تمامًا وهما يبكيان»(26).

نستخلص من هذا المقطع، وأيضًا المقاطع الميتاسردية التي سبقت، أن السارد الذي يحكي بضمير المتكلم «ليس شخصية في الرواية، ولكنه من خلال تحكمه في الشخصيات، وفي إعلانه عنها يظهر نفسه كمؤلف لهذا الرواية»(27) ولعالمها التخيلي، وقد تكون هذه الوضعية بالذات هي التي تميزه عن أولئك الساردين المنشغلين فقط بمهمة السرد، لذلك نجده يحدثنا عن ظروف النشر وسلطة الرقابة والمنع، التي تقف وراءها، وعن كونه لن يستطيع معها أن يحكي عن أخطر لحظة في حياة «ذات»

---

(21) المرجع نفسه.

(22) المرجع نفسه، ص 12، 14، 15.

(23) المرجع نفسه، ص 14.

(24) المرجع نفسه، ص 10.

(25) لا يمكن مماثلته بالمؤلف الواقعي، لأنه يتميز عنه باعتباره مؤلفًا مجردًا Auteur Abstrait ليس له حياة أو وجود خارج العمل الأدبي، انظر:

J. Lentvelt, *Essais de Typologie Narrative: Le point de vue* (Paris: José Corti, 1981), pp. 17-23.

(26) إبراهيم، ص 16.

(27) J. Rousset, *Littérature,* no. 5 (Février 1972), p. 5.

و«عبد المجيد»؛ لحظة استغرقت في نظره حوالي ساعة، ويظهر هنا وكأن السارد يجاري ما تفرضه عليه ظروف النشر في حين يبقى خياره غير ذلك تمامًا. إنه يطلعنا وبصورة موجزة عن «الذي حدث» في تلك اللحظة، إن السارد بهذه المراوغة يتحايل على السلطة الرقيبة والمانعة: «الذي حدث أن عبد المجيد اكتشف، أو ظن أنه اكتشف، أن البضاعة التي أنفق عليها كل مدخراته، ورهن بها مستقبله، لم تكن سليمة تمامًا، وأن آخر، وربما آخرين، سبقوه للعبث بمحتوياتها أو على الأقل بغلافها»[28].

إذا كانت المادة الحكائية المستطردة وسعت، إلى حد ما، السياق السردي في النص، من دون أن تغيب أهدافه الساخرة، وذلك بالنظر إلى إستراتيجية الانتقال بين المداخل التي كانت تحكي عن لحظات مختلفة ومختزلة من حياة «ذات»، فإنها من جهة أخرى أعطت انفراجًا للتوتر الذي أحدثه الخطاب الميتاسردي[29]، حيث أخبرنا عن مدخل «ليلة الدخلة» وعن طبيعته المحملة «بقدر عالٍ من الدراما، بل الميلودراما»، والتي ميزت بالأخص لحظة «الصدمة الكبرى».

تكتسي صيغة الخطاب الميتاسردي أهمية كبيرة بالنظر إلى البنى الصيغية الأخرى التي تنتظم النص الحكائي في **ذات**، وبما أن السارد-المؤلف هو باستمرار ترهين حاضر السرد[30]، فإن تعاقب الخطاب الميتاسردي وما يحكى من قصة **ذات** يحدث تنويعًا في زمن النص، إذ نظل نراوح تبعًا لذلك بين الحاضر والماضي الذي وقعت فيه الأحداث، ويسمح ارتباط الخطاب الميتاسردي بالزمن الحاضر بأن نغير أيضًا علاقتنا بما يحكى «فنكف عن قراءته باعتباره قصة [...] لأجل أن نمتلك المادة التي يخلق منها ونشارك المؤلف كتابه»[31]، ومن ثم كانت ميتاسردية خطاب السارد-المؤلف نافذة نطل من خلالها على سؤال الكتابة في النص انطلاقًا من النص ذاته.

الخطاب المسرود: نقد السارد الساخر وهيمنة تهكماته

تلقي الصيغ الخطابية على أشكال العلاقة التي تربط الملفوظ بالتلفظ الروائي، وتخضع هذه العلاقة في نص **ذات** لهيمنة الخطاب المسرود في معظم الفصول الحكائية[32] إذا ما نظرنا إلى مجمل بنيات الخطابات الأخرى الحاضرة في الرواية.

ويشكل الخطاب المسرود حالة تشخيصية تكون فيها علاقة السارد بالشخصية على مسافة أكبر، وبصورة عامة، إنها الحالة الأكثر تحويلاً[33] على المستوى التلفيظي **Verbal**. لذلك، بالرغم من تمثيلية ترهين السارد في نص «ذات»، فقد ظل محافظًا على مسافة جعلته لا يشارك الشخصيات الروائية ما تعيشه من أحداث حكائية.

(28) إبراهيم، ص 16.

(29) المرجع نفسه، ص 10.

(30) Rousset, p. 6.

(31) Ibid.

(32) التي تحكي قصة «ذات».

(33) Gérard Genette, *Figure III* (Paris: Seuil, 1972), p. 191.

يتبين من خلال التحقق التلفيظي للخطاب المسرود أن علاقة السارد بالعالم الحكائي الذي يقدمه ليست قائمة على إلقاء المؤشرات الدالة على ذاتيته، ويكفي لإثبات ذلك احتواء لغة الخطاب المسرود على عبارات وألفاظ من سجلات مختلفة أظهرت بجلاء الازدواجية المنظورية التي يتوازى فيها، في الآن نفسه، الوعي التقويمي الساخر الذي يرجع إلى السارد، والمنظورات المسرودة التي ترجع إلى الشخصيات الروائية.

لقد تم نقل كلام الدكتور «عادل» في الرواية بكيفية أسقطت ما كان يرافقه من تفاصيل وإشارات جزئية. كما أن توظيف الجملة الطويلة[34] غايته الإمساك بتعدد الموضوعات، التي انشغل بها إدراك الشخصية أو الشخصيات الروائية، وتجدر الإشارة إلى أن المقاطع المماثلة[35] لهذا المقطع المذكور كان موقعها داخل المادة الحكائية مسيجًا بالسخرية. فإذا ربطنا كلام الدكتور «عادل» بما سبق أن قدمه عنه السارد في النص: «فالدكتور كان من ذلك النوع من البشر الذي وهبه الله ثقافة واسعة وخبرة عريضة، ذاكرة حديدية، ولسانًا عفيًا، ورغبة عميقة في أن يشاركه الآخرون معارفه، لخيرهم بالطبع، أو باختصار كان ماكينة بث من الطراز الأول»[36]. يمكن أن نلمس النبرة الساخرة التي غلفت كلام السارد في عبارة: «لخيرهم بالطبع» وأيضًا في: «ماكينة بث من الطراز الأول» التي استهدفت أساسًا رسم صورة مليئة بالتهكم من «ثقافة» و«معارف» الدكتور «عادل». إن هذه العبارة الساخرة تجعلنا ننظر، من موقع السارد، إلى كل ما يصدر عن الدكتور عادل من كلام كثرثرة (بث) لا يكف عن إلقائها في أحاديثه وحواراته مع الآخرين.

يسمح التحويل التلفيظي لكلام الشخصيات من قبل الترهين السارد بحرية هذا الأخير في اختيار اللغة التي يريدها هو حسب القرب أو البعد من لغة الشخصيات، فليس ثمة ما يلزمه بضرورة الحفاظ على لغة بعينها، أو بسجل معين من سجلاتها، وعلى هذا الأساس تميزت لغة الخطاب المسرود في نص **ذات** باستعمال سجلات كلامية عدة ومختلفة لتحقيق غايات ساخرة من خلالها[37].

وتأتي عبارة «ميسرة الهدم والبناء»[38]، التي تداولها السجل السياسي الأيديولوجي في لغة السارد باعتبارها استعارة ساخرة من وضعية العمارة التي تسكنها «ذات»، وما طرأ عليها (العمارة) من تغييرات واكبت تهافت سكانها الحالمين بتبوء وضع اجتماعي جديد، يمكنهم من مسايرة التطورات المتسارعة التي تعصف حمأتها بواقعهم، وذلك من دون الالتفات لما يتوارى خلف «طموحاتهم» من تناقضات: «بدأت مسيرة الهدم والبناء في العمارة على يد موظف الزراعة»[39].

(34) يمكن الجملةَ أن تنبني على دينامية خاصة، كأن تستند إلى لعبة التضمين الداخلي أو التسلسل في التعيينات وهذه الأخيرة بدورها تعين بواسطة افتراضات جديدة فتصبح الجملة طويلة وممتدة، ما يجعلها لا تتقيد بأي تعريف أو تحديد. انظر هنا:
Laurent Jenny, «La phrase et l'expérience du temps,» *Poétique*, no. 79 (Septembre 1989).

(35) إبراهيم، ص 332، 333، 346، 347.

(36) المرجع نفسه، ص 233.

(37) قد ترفق السخرية أحيانًا بتغيير في سجل التعبير.

(38) وظفتها أيديولوجيات سياسية ووطنية.

(39) إبراهيم، ص 59.

لقد استعملت عبارة «مسيرة الهدم والبناء» بوصفها شعارًا سياسيًا في بعض الخطابات «الأيديولوجية والوطنية» التي كانت تأمل بناء مجتمع «حديث»، ويبدو أن استعمال العبارة نفسها في النص كان للإحالة على تلك الإصلاحات والتغييرات التي همت أساسًا شكل الشقق، ومنها العمارة التي تسكنها «ذات»، ونعثر أيضًا على كلمات وعبارات تنتمي إلى سجلات أخرى، وكلها تشارك مجتمعة في تشكيل الدلالة الساخرة والنقدية.

وردت عبارتا: «انتقلت الراية» و«القائد الحقيقي» من السجل العسكري والحربي وعبارة: «فتح الله عليه» من السجل الديني. وقد أظهر السارد من خلال السجل الأول أن عملية الإصلاح التي يقوم بها سكان العمارة وكأنها «حرب» أو «معركة» تستلزم «القيادة» و«حمل الراية». فاستخفاف السارد موجه إلى ما خلف سلوك التنافس والتهافت الذي أصبح شائعًا بين سكان العمارة، لكي يدخلوا إصلاحات على شققهم: فـ «ذات» لم تستطع في ظل ارتفاع الأسعار مواصلة إصلاحها للحمام نظرًا إلى محدودية إمكاناتها المادية[40].

التفاعل النصي بين قصة «ذات» والمقتطفات الصحفية

يعمد الكاتب في رواية **ذات** إلى بنيتها على منطق التناوب بين الفصول التي تحكي قصة «ذات» والفصول التي تتشكل من المقتطفات الصحفية، وفي ما يرجع في الأساس إلى هذه المقتطفات نجدها مقحمة في فضاء النص على أنها ملصقات Collage، سبق أن قدمها الخطاب الصحفي وفق قواعده الخاصة في الكتابة بوصفها نصوصًا مكتوبة، من هذا الجانب تنتمي إلى ما سبق أن كتب، إنها تندرج في إطار «واقع لفظي».

ويعمل الترهين الذي يعرض المقتطفات في النص السردي على إحقاق انمحاء كلي للمؤلف الذي يصبح متواريًا خلف مادة المقتطفات المقدمة، وهو ما يستدعي القارئ كي يدرك مباشرة وبسرعة الواقع الذي يخضع لاهتمامه[41].

لقد أخذت المقتطفات الصحفية أشكالاً مختلفة، نعثر فيها على الإعلان الإشهاري، والتعليق على الصورة، والتصريحات، والتحقيقات، والبلاغات المضادة، والتقريرات، وبهذا يمكن أن نعتبر المقتطفات «موازيًا-أدبيًا» Paralittéraire[42] يندرج «في فضاء الأدبي كي يصبح عنصرًا أساسيًا يعتمده النص في شكله باعتباره موضوعًا مفتوحًا، أو بالأحرى، موضوعًا غير ثابت»[43]؛ وذلك أن النص يقبل أن تقحم فيه أجزاء وشذرات مقتطفة من الصحف، تحيل في مجملها على مرجعيات واقعية، «فكل

(40) المرجع نفسه، ص 69.

(41) François van Rossum- Guyon, *Critique du Roman* (Paris: Gallimard, 1970), p. 72.

(42) يتشكل الموازي-الأدبي من تلك الاستشهادات المختلفة التي تعبر النص أو تخترقه، ولا يمكن أن ينحصر فقط في الشذرات المجتزأة من نصوص أخرى مكتوبة، بل يهم أيضًا العلاقات المباشرة التي يقيمها النص مع واقعه من دون وسيط لغوي أو أسلوبي، انظر:

W. Krysinski, *Carrefours de signe: Essais sur le roman moderne* (La Haye: Mouton, 1981), pp. 295-309.

(43) Ibid., p. 298.

شذرة مستشهد بها تحافظ على صلات بفضائها الأصلي»(44)، فهي وإن كانت تبدو خارجة عن قصة **ذات**، فإنها من جهة أخرى تبقى موازية لها من حيث الزمن والمكان والأحداث والشخصيات.

تتوازى في بناء النص إذًا فصول حكائية تخيلية وفصول المقتطفات الصحفية بناءً على منطق التناوب في ما بينها. وقد يقصد بالمقتطفات المستشهد بها تحقيق إيهام واقعي(45)، كما يمكن لعملية الاستشهاد بها أن تكون «سننًا code جديدًا يتعارض مع سنن المحاكاة Mimessis، وإذا أردنا فهو سنن الموازي-الأدبي في نطاق ضمانة نقل الإرساليات Messages المباشرة [...] إلا أن هذا السنن يقوم بوظيفته داخل أسنة أخرى ينظمها الروائي قاصدًا بها كلية الواقع من خلال التقطيع Découpage والشذرية Fragmentation والتوليف Montage الدال»(46). فمن حيث التقطيع والشذرية، فالمقتطفات عبارة عن وحدات مستقلة متنوعة ومختلفة، لا ترتبط في ما بينها ارتباطًا خطيًا؛ لأنها منزوعة من سياقاتها الأصلية، وتطرح أمامنا في مجملها تعددًا صوتيًا، وتعددًا في المعنى. إن وضعها في فضاء النص يتقيد بالتوليف(47)، الذي ينهض بدور جمع الأجزاء والشدرات التي تم تقطيعها وفكها ليس بهدف استعادتها إلى سياقاتها الأصلية، بل بموقعتها مرة أخرى داخل محيط مغاير تتجاوز فيه مقتطفات تتكلم فيها ترهينات مختلفة عن موضوعات مختلفة. وقد تتماثل في جزء منها أو تتعارض أو تتصادم، «فكل وحدة ملصقة داخل التوليف هي إذن تحيين لنموذج، أثناء عرضه لسنن أو أسنة خارجة عن النص في فضاء الورقة»(48)، ومن ثم شكلت المقتطفات مظهرًا دالاً يشهد على تناقضات الواقعي وتصادمه، إلى جانب ما يطرحه علينا السارد من مفارقات الحياة التي تعيشها الشخصيات التخيلية.

لقد بدت فصول المقتطفات وكأنها غير منظمة؛ لأنها احتشدت موضوعات مختلفة وعديدة، وهذا ما يمكن أن يوقعنا في فخ اعتبارها فاقدة لكل أصل أو هدف، لأنها لا تشكل كلاً منسجمًا حين نقوم بقراءة «واقعة» وخطية لها، فمن مقتطف لآخر يتغير السياق والحدث والخبر، وتأتي المقتطفات غير مقترنة بتفسير أو تعليق من شأنه أن يدلنا على الترهين الذي يتحمل مسؤولية تقديمها إلينا في النص. إننا نجد السارد يختفي كليًا ليدع القارئ يهتدي إلى تناقضاتها وتضارباتها.

وثمة نقاط التقاء عديدة بين فصول المقتطفات وقصة **ذات**. فمنطق التعارض والتضارب في الأولى يقابله المنحى الساخر والمتهكم في الثانية؛ إذ غاية السارد في هذه الأخيرة فضح سلوك الارتشاء والفساد انطلاقًا مما تعيشه «ذات» والشخصيات الأخرى. قد تستوقفنا هنا محكيات ساخرة عن كل من

---

(44) André Topia, «Contre points joyciens,» *Poétique*, no. 27 (1976), p. 353.

(45) Roland Barthes, «L'effet de réal,» *Communication*, no. 11 (1968).

(46) Krysinski, p. 299.

(47) يكاد لا ينفصل التوليف عن «الإلصاق Collage ويختلف التوليف الروائي عن التوليف السينمائي في كونه يأخذ في الاعتبار خصوصية النص الروائي، ويمكن الرجوع في هذا الصدد إلى ما قدمه ف. كريزنسكي في المبحث العاشر «الأدبي والموازي الأدبي» في:

Ibid., pp. 307-309.

وخاصة التوضيحات التي وردت في الهامش 37.

(48) Topia, p. 355

«الشنقيطي» ورئيس حي مصر الجديدة، وعن «الحاج قرشي» و«موظف الزراعة»، التي نستشف منها مفارقات المعيش وما تعكسه من فساد اجتماعي وسياسي وأخلاقي.

تبرز القصدية التي توجه تقنية التوليف كيف أن المقتطفات ترتد وتنعكس على ذاتها في ظل تصادم بعضها بالبعض الآخر، ويسمح هذا المظهر بفضح تناقضات أشكال الخطاب الرسمي وغيره، لذلك فالاستشهاد بالمقتطفات الذي ينبني على «تداخل التوليف والشذرية يلعب دورًا تنظيميًا مزدوجًا: فمن جهة يجعل إمساكه بواقع كبير ومتناقض موضوعيًا وحقيقيًا، ومن جهة ثانية يقيم تناصًا قصديًا»[49].

حاولنا أثناء تحليلنا لقصة **ذات** أن نهم أساسًا بانتظام المحكيات المقدمة، معتبرين صيغها «بنيات خطابية يتميز بعضها عن بعض من حيث طبيعتها وعلاقتها ببعضها»[50]، وتمكننا المَلاقي بين نص الموازي-الأدبي، الذي تمثله المقتطفات، والنص التخيلي من ملاحقة أوجه العلاقات النصية، أو بالأحرى «التفاعلات النصية»[51].

تسعفنا الموضوعات التي كانت مَلاقي بارزة بين النصين في استجلاء التفاعل القائم بينهما، إننا نقرأ أخبارًا متضاربة في الفصل السادس عشر عن موضوع شركات توظيف الأموال. وتوافينا الفصول الحكائية أيضًا بصورة أخرى عنها استنادًا إلى ما تعيشه الشخصيات الروائية، نذكر هنا ما حدث لـ «ذات» التي أخذ منها «الحاج قرشي» كل مدخراتها بهدف توظيفه إياها، وذلك بعد أن أقنعها «الشنقيطي». وفي هذا السياق يندرج أيضًا ما حدث لـ «الدكتور عادل» ولـ «موظف الزراعة» اللذين كانا من ضحايا شركات توظيف الأموال.

ونعثر على الاسم نفسه «الريان» لإحدى شركات توظيف الأموال في الفصل الحكائي الأخير، سبق أن أعلنت عنه المقتطفات (الفصل السادس عشر). وهناك إشارة أخرى في الفصل السابع عشر تتعلق بشعار إشهاري أقحمه السارد في محكي عن برامج «الفوازير»، والشعار نفسه أعلن عنه في مقتطفين[52]، وسوف نعرض لإشارتين ولوضعهما داخل سياق تلاقي قصة «ذات» ومادة المقتطفات.

اتجه السارد بنقده الساخر إلى إبراز الطابع السلبي لـ «برامج الفوازير» التي كانت تواكب شهر رمضان، وقد تم استعمال كلمة «ديمقراطية» من السجل السياسي وذلك بهدف إحالتنا، بكيفية عكسية ومتهكمة، على المفارقة الكامنة في مثل هذه البرامج، إذ يصبح فيها «الجهل والغباء» متساويين مع «الثقافة والذكاء».

تكشف السخرية من خلال برامج «الفوازير» عن التناقض الذي كانت تكرسه وتشجعه شركات توظيف الأموال، التي لم يكن همها الأساسي دعم الثقافة دعمًا جديًا، بل تسخيرها هي الأخرى تسخيرًا مشوهًا،

(49) Krysinski, p. 303.

(50) سعيد يقطين، **انفتاح النص الروائي: النص والسياق** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1989)، ص 91.

(51) اعتمدنا «التفاعل النصي» باعتباره مقابلًا «للتناص» Intertextualité آخذين بالاقتراح الذي قدمه سعيد يقطين في: الفصل الثاني من انفتاح النص الروائي، ص 1.

(52) إبراهيم، ص 263، 272.

لغرض آخر غير ثقافي يتمثل في إشهار نفسها والدعاية لمؤسساتها، وهذا ما أراد السارد الساخر تأكيده من وراء إدراج الشعار الإشهاري: «البركة وراء النجاح»، الذي نلمس فيه بجلاء تسخير الدين لغرض الدعاية والإشهار.

ونعثر على تماثل في النص بين موضوعات من قصة «ذات» ومادة المقتطفات، وفي هذا السياق ينبغي أن ننظر إلى موضوع شركات توظيف الأموال، وكذلك موضوعات أخرى سوف نعرض لها. إن الملاقي التي أشرنا إليها تمثل جسورًا لتفاعل نصي داخلي بين قصة «ذات» والمقتطفات الصحفية.

حملت بعض المقتطفات تصريحات لشخصيات دينية لصالح شركات توظيف الأموال (الفصل السادس عشر)، إلا أن تلك التصريحات ظلت في وضع يشهد بتنسيبها نظرًا إلى التناقض والتضارب اللذين تحكما في عملية توليف المقتطفات. لقد تفاعل النص الحكائي مع المقتطفات بخلقه لواقع تخيلي ساخر تحضر فيه إلى جانب «ذات» شخصيات أخرى كـ «الحاج قرشي»[53] و«الشيخ سلامة»[54] و«الحاج عبد السلام» وكلها كانت موضع سخرية وتهكم. ويمكننا اعتبار حكاية العفاريت التي أصبح يظن سكان العمارة أنها مسؤولة عن ضياع حاجاتهم المنزلية واختفائها، وكذلك ما قام به «الحاج عبد السلام» من «محاولات لطردها»[55] تحويلاً ساخرًا لدلالة المقتطفين التاليين: «جريدة مايو لسان الحزب الوطني الحاكم، التي أسسها السادات ويرأسها عبد الله عبد الباري وأنيس منصور: 'فضيلة الشيخ الشعراوي يهدي جنًا كافرًا إلى الإسلام'»[56]. و«جريدة مايو: 'فضيلة الشيخ الشعراوي يقهر عفريتًا احتل جسد أحد الشبان'»[57].

إذا انتقلنا إلى موضوع الصرف الصحي سنجد أن أغلب المقتطفات في الفصل السادس تهم مدينة الإسكندرية، وهي عبارة عن إعلانات وتصريحات وتحقيقات يطبعها التنوع والتضارب في ضوء الوضع الذي خصها به التوليف. ونلمس بجلاء تفاعل هذا الفصل من المقتطفات والفصل الحكائي الذي تلاه مباشرة، إذ يحكي عن زيارة «ذات» لـ «صفية» بمدينة الإسكندرية. ويأتي تحريك شخصية «ذات» نحو الفضاء الذي همته أساسًا المقتطفات مقترنًا في بعض مناحيه بتحريك مادة هذه الأخيرة حكائيًا؛ كي تصبح منسجمة داخل سياق الأحداث المتخيلة: «لم تخلُ الرحلة من البث: فالأبراج السكنية الجديدة استدعت من عزيز قصة عبد المنعم جابر، الذي تحول في عشر سنوات من عامل نسيج إلى مالك لخمسة أبراج وشركة مقاولات وأخرى للسياحة قبل أن يهرب بالملايين المقترضة من البنوك، والرائحة الجاثمة في كل الأركان أتاحت لصفية أن تروي مسلسل الصرف الصحي الذي تحولت الإسكندرية في ظله، خلال شهور قليلة، من عروس إلى مباءة»[58].

(53) المرجع نفسه، ص 211.

(54) المرجع نفسه، ص 279.

(55) المرجع نفسه، الفصل الأخير، ص 340، 343.

(56) المرجع نفسه، ص 316.

(57) المرجع نفسه، ص 318.

(58) المرجع نفسه، ص 125-126.

تنتمي كلمة «البث» إلى السجل الإعلامي، وقد وردت في بداية هذا المقطع السردي بهدف إحالتنا على سياق ساخر ومتهكم، اعتبر فيه السارد الكلام الذي تبادله كل من «عزيز» و«صفية»، في طريقهما إلى الميناء وبرفقتها «ذات»، ثرثرة. وهناك أيضا كلمة «مسلسل» التي تعود إلى السجل السينمائي، استعملت في السياق الساخر نفسه كي تكشف عن حقيقة التعارض المطروح في المقتطفات حول موضوع الصرف الصحي بالإسكندرية. ويخرجنا هنا الصوت الساخر عن دوامة التعارض التي ينتظم وفقها توليف المادة المقتطفة، إنه يستهدف بنقده واستخفافه هذه الأخيرة، وذلك بعد أن أوجد لها مكانًا في محكي قصة «ذات»، وتنطلق هنا من محاولة السارد الساخر في التلميح على لسان «عزيز» إلى قصة «عبد المنعم جابر»، التي نقلتها إلينا إحدى المقتطفات[59]، وأيضًا ما يحتمل أن تكون «صفية» قد حكته عن قضية الصرف الصحي بالإسكندرية.

يترتب عن عملية التفاعل النصي بين قصة **ذات** والمقتطفات إغناء سياق الحكي في قصة **ذات** واستكماله، ويمكن أن نلاحظ في الآن نفسه كيف يتحقق إخراج المقتطفات من سياقاتها المختلفة والمتضاربة في التوليف إلى سياق آخر تبدو فيه أكثر انسجامًا مع أحداث المادة الحكائية.

رافقت التغيرات السريعة، التي عرفها واقع الشخصيات الروائية تناقضات ومفارقات كان لها أثر سلبي في حياة هذه الشخصيات، ومما زاد في تعميق «مأساتها» أنها كانت تسعى وراء رغبتها في مواكبة تطورات واقعها المتناقض والفاسد. وهذا ما نصبه السارد الساخر هدفًا لسخريته النقدية والمتهكمة.

وتستوقفنا في سياق التفاعل النصي جمل عديدة مماثلة في بنيتها لبنية المادة المقتطفة، يتجلى ذلك في تعدد موضوعاتها واختفائها، وغياب الروابط المنطقية بين أطرافها، إضافة إلى أنها تحمل أحيانًا في أجزائها أخبارًا تلتقي مع ما جاء في المقتطفات[60].

وقد تكون طبيعة التفاعل النصي داخلية بين كتابات صنع الله إبراهيم؛ ففي روايته **بيروت بيروت**[61] وظف المقتطفات الصحفية، بهدف الإمساك بشتات الخطابات والملابسات التي كانت محيطة بالحرب الأهلية في لبنان. وإذا التفتنا إلى وضع المقتطفات في نص **ذات**، ندرك أن توليفها لم يكن جمع شتات خطابات فحسب، بل تركيبًا يدمر بعضه بعضًا وفقًا لمنطق التصادم والتضارب، هذا ضمن شرط تفاعلها مع قصة **ذات**، ما سمح بأن تجد المقتطفات مكانها في السياق الحكائي الساخر، الذي نزع عنها يقينياتها[62].

---

(59) المرجع نفسه، ص 113، 114.

(60) المرجع نفسه، ص 223، 233، 235، 236.

(61) صنع الله إبراهيم، **بيروت بيروت**، ط 4 (القاهرة: دار المستقبل العربي، 1984).

(62) السخرية «تغضب Irrite ليس لأنها تستهزئ أن تهاجم، بل لأنها تسلبنا من كل اليقينيات في كشفها عن العالم باعتباره متناقضًا»، عن:

Milan Kundera, *L'art du roman* (Paris: Gallimard, 1986), p. 159.

عود على بدء

راهنت الكتابة الروائية في نص **ذات** على اقتحام عالم حميمي مخملي يترنح بين جذب الظاهر والباطن، تكتنفه الخطابات بأوهامها وشعاراتها، لذا لم تكن لغة الرواية مهادنة ومتصالحة، بل معاندة ومبددة ليقينيات واقع الشخصيات الروائية بسُلطه النمطية وبداهاته المقنعة، وذلك من خلال تبني الرواية لأطروحة قائمة على التهكم والسخرية والنقد، قاصدة تعرية الزائف والمخاتل، كاشفة عمق التناقضات والمفارقات. وهذا من دون أن تنأى محكياتها عن انتهاج أسلوب شائق مرح ينمّ في أوسع أحواله عن الهجائي المفعم بالضحك والهزل. وكأن الرواية تختلق دروعها وعتادها المقوض للفساد والتهافت الذي بات مستشريًا في كيان واقعها. لذا اقتحمت السخرية الروائية مناطات حميمة تقبع في جيوبها وأغوارها دلالات تعكس حجم استفحال رتابة الواقع، وأيضًا مسوغات معيشة المستكين للتنافر والتبدد والتلاشي، حين أمسى حالة وعي متصالحة باردة الاستجابة والانفعال، حتى استحالت شخوص الرواية كائنات وُجدت لكي تسكنها التناقضات والمفارقات بلا جدوى.

المراجع References

العربية

يقطين، سعيد. **انفتاح النص الروائي: النص والسياق**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1989.

إبراهيم، صنع الله. **بيروت بيروت**، ط 4. القاهرة: دار المستقبل العربي، 1984

________. **ذات**. القاهرة: دار المستقبل العربي، 1992.

الأجنبية

Alemann, Beda. «De l'Ironie en tant que principe littéraire.» *Poétique*. no. 36 (1978).

Barthes, Roland. «L'effet de réal.» *Communication*. no. 11 (1968)

Boudrillard, Jean. *Société de consummation.* Paris: Gallimard, 1970.

Ducrot, Oswald. *Le Dire et le dit*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1984.

Genette, Gérard. *Figure III*. Paris: Seuil, 1972.

Hutecheon, Linda. «Ironie et parole: stratégie et structure.» *Poétique.* no. 36 (1978).

Jenny, Laurent. «La phrase et l'expérience du temps.» *Poétique*. no. 79 (Septembre 1989).

Krysinski, W. *Carrefours de signe: Essais sur le roman modern.* La Haye: Mouton, 1981.

Kundera, Milan. *L'art du roman*. Paris: Gallimard, 1986.

Lentvelt, J. *Essais de Typologie Narrative: Le point de vue*. Paris: José Corti, 1981.

Licointe, Simone. «Humour: Ironie.» *Langue Français*. vol. 103. no. 1 (Septembre 1994).

Milly, Jean. *Poétique des textes*. Nathan (ed.) Paris: Armand Colin, 1992.

Muecke, D.C. «Analyse en Ironie.» *Poétique*. no. 36 (Novembre 1978).

Rousset, J. *Littérature*. no. 5 (Février 1972).

Sperber, D. & D. Wilson. «Les ironies comme mentions.» *Poétique*. no. 36 (1978).

Topia, André. «Contre points joyciens.» *Poétique*. no. 27 (1976).

Van Rossum- Guyon, François. *Critique du Roman*. Paris: Gallimard, 1970.

حمادي أنوار | Hamadi Anouar*

الدين والعقل أو نقد الدين في فلسفة ديفيد هيوم

Religion and Reason: David Hume's Critique of Religion

ملخص: إن البحث في إشكالية التاريخ الطبيعي للدين تستوجب محاولة الإجابة عن سؤال، هو: كيف نفكر في الدين من منظور فلسفي وعقلاني، بعيدًا عن التأريخ له من قلب الدين نفسه؟ ومحاولةً للإجابة عن هذا الإشكال، اعتمدنا في بحثنا هذا على تصور أحد رواد الفلسفة الحديثة، وهو الفيلسوف التجريبي ديفيد هيوم الذي كان من أكبر أعداء الدين والميتافيزيقا، وأحد زعماء النزعة الشكية. وبناءً على توجهه الفلسفي هذا، تطرقنا إلى مجموعة من القضايا والإشكالات، من أهمها: أصل الدين ونشأته، والمقارنة بين التوحيد والوثنية من حيث الأسبقية التاريخية، والتسامح الديني ومدى حضوره أو غيابه في الأديان جميعها، ثم صورة الإله بالنسبة إلى الإنسان المؤله وتأثيرها في تمثّله لذاته ونظرته إلى العالم.

كلمات مفتاحية: الدين، التوحيد، الوثنية، التاريخ الطبيعي، هيوم.

Abstract: Researching the dilemma of the natural history of religion poses the following question: How do we think of religion from a philosophical and rational perspective, away from its history at the heart of religion itself? As an attempt to answer this problem, this research adopted the vision of the pioneer of modern philosophy, the Empiricist philosopher David Hume, who was one of the greatest critics of religion and metaphysics and one of the leaders of skepticism. Based on this philosophical standpoint, this research addresses a number of relevant issues including the origin of religion. The study further discusses the comparison between monotheism and paganism in terms of historical precedence and the extent of religious tolerance in all religions. The paper discusses also the representation of God in relation to the divine human and its impact on their self-representation and worldview.

Keywords: Religion, Monotheism, Natural History, Hume.

* طالب باحث في شعبة الفلسفة، سلك الدكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك، جامعة الحسن الثاني الدار البيضاء، المغرب.

PhD Student in Philosophy at «Ben M'sik» Faculty of arts and humanities, Hassan II University of Casablanca, Morocco.

مقدمة

لطالما صوّر مؤرخو الفلسفة والعلم العصرَ الحديث على أنه عصر الاهتمام بالطبيعة والإنسان، على عكس العصور الوسطى التي اشتهر فلاسفتها بالبحث في الدين، بوصفه قضية جوهرية في ذلك الوقت. لكن المتأمل أعمال أشهر الفلاسفة الذين أثثوا المشهد الفلسفي في العصر الحديث، من قبيل: بيكون، وديكارت، وهوبز، وباسكال، وسبينوزا، وجون لوك، وبركلي، وهيوم، وفولتير، وكانط، وغيرهم كثير، يرى بوضوح أن الدين كان من بين القضايا المحورية لديهم.

وفور الكلام على الفلسفة الحديثة في أوروبا يتبادر إلى الأذهان اسم فيلسوف كبير، كان له الأثر العظيم في مسار الفلسفة الغربية، بل في التفكير الفلسفي عمومًا، كيف لا وهو الذي أيقظ كانط من سباته الدوغماطيقي؟ إنه الفيلسوف الإسكتلندي الإنكليزي ديفيد هيوم (1711-1776)، الذي ترعرع في أسرة متدينة، وتشرّب في طفولته لاهوت جون كالفن، فكان ملتزمًا ومواظبًا على صلواته وشعائره الدينية، إلى أن بلغ مرحلة الشباب، ليتخلى عن إيمانه الديني، عقيدة ومذهبًا، متأثرًا بأعمال جون لوك وكلارك. إلا أن تحوله العقائدي هذا، نقله من ناسك ومتعبّد إلى مفكر وباحث في الدين(1). فقد عمل على إخضاع جل القضايا الدينية لمحك العقل والبرهان والاستدلال؛ فكانت النتيجة وقوعه في براثن الشك الذي بنى عليه موقفه المعارض للميتافيزيقا.

إن اهتمام هيوم بالدين لم يكن اهتمامًا عرضيًا أو نابعًا من ترف فكري فحسب، بل نكاد نقول: إن دراسته للدين تُعد من أهم الكتابات الفلسفية في الدين الطبيعي، من جهة، وفي فلسفة الدين، من جهة أخرى، على الرغم من أن مفهوم «فلسفة الدين» كاصطلاح لم يظهر، تاريخيًا، إلا مع كانط وهيغل. نقول إذًا: إن أعمال هيوم حول الدين تعدّ من أبرز المساهمات ذات البعد العقلي والفلسفي التي ما زال تأثيرها حاضرًا بقوة إلى يومنا هذا. وتتلخص هذه الفلسفة في ثلاثة أعمال رئيسة، هي: كتاب محاورات في الدين الطبيعي *Dialogues Concerning Natural Religion*، وكتاب التاريخ الطبيعي للدين *The Natural History of Religion*، وقسمان مهمّان من كتابه الشهير مبحث في الفاهمة البشرية *An Enquiry Concerning Human Understanding*(2).

وسنعمل في هذا البحث على بيان الكيفية أو المنهجية التي تعاطى بها هذا الفيلسوف مع القضايا الدينية، خصوصًا في حديثه عن تاريخٍ طبيعيٍّ للدين، يحاول من خلاله الإجابة عن سؤال مركزي؛ هو: لماذا يؤمن الإنسان بإله ما؟ أو بتعبير آخر، ما العلة أو الدافع وراء التدين؟ ومحاولةً للإجابة عن هذا السؤال المركزي في كل فلسفةٍ للدين، نجد أن هيوم قد ركن إلى دراسة الظاهرة الدينية بناء على تاريخها الطبيعي، وعلى العلاقة التي يقيمها المتدين بالإله، أو بتعبير أدق بالصورة الرمزية التي يجسده فيها؛ ما ينعكس على مكانة كليهما داخل الجماعات الدينية وقيمته. بهذا المعنى، نقول: إنه سار على خطى جون لوك القائل بالأصل التجريبي لفكرة الإله، موجهًا بذلك ضربة قوية للمذاهب العقلية

(1) محمد عثمان الخشت، **الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم** (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، د. ت.)، ص 7.

(2) David O'Connor, *Hume on Religion* (London: Routledge Philosophy Guide Books, 2001), p. 7.

والميتافيزيقا في الدين. وقد نهل من التوجه الطبيعي لفرنسيس بيكون وطوماس هوبز، كما كان رافضًا لأي برهان أنطولوجي أو سببي على وجود الإله، على غرار ما نجد لدى ديكارت، أو كما جاء في فلسفة كل من سبينوزا ومالبرانش ولايبنتز، وهو تقريبًا ما يجسد الصورة نفسها عن إله الفلاسفة بوصفه ذلك الموجود الذي هو «علة ذاته» causa sui.

من هنا سنركز في دراسة معالم أبحاث هيوم ومعطياته في التاريخ الطبيعي للدين ومناقشتها في ضوء العناصر الكبرى التالية:

- التاريخ الطبيعي للدين.
- سؤال أصل الدين والتسامح الديني بين التعددية والتوحيد.
- الدين المفارق والصورة الرمزية للإله.
- مكانة الإله والإنسان داخل الدين.

أولًا: كيف نفكر ونبحث في الدين؟

إن التفكير والبحث في الدين لا ينفصلان عن البحث في الإنسان، بل في الجانب الأشدّ غموضًا وإشكالًا في بنيته بوصفه كائنًا متديّنًا، ميتافيزيقيًا، عاقلًا، اجتماعيًا، سياسيًا ... إلخ. فحينما نتحدث عن فعل التفكير أو البحث، فإننا نقصد بذلك فعل العقلنة والترشيد، لكن الأمر يغدو عصيًا إذا كنا بصدد عقلنة ما لا يقبل العقلنة من أصله؛ لأن مشكلة الدين أو مشكلة التأليه، كما أشار إلى ذلك عديد من الفلاسفة والمفكرين، تبقى مشكلة شخصية متعلقة بإرادة الإنسان في الاعتقاد، وفق لغة وليام جيمس[3]. وهو ما نجد له الصدى ذاته عند كانط؛ الذي بيّن أن العقل لا يسعفنا في حسم هذه المشكلة، لا بالإثبات ولا بالنفي؛ كون هذا العقل النظري بطبيعته عاجزًا عن إدراك ما هو ميتافيزيقي.

في هذا الإطار من البحث يمكننا أن ندرج تصور هيوم للدين، بوصفه ممن درسوا الدين وتاريخه بعيدًا عن التقديس، وفي منأى عن النصوص الدينية وما تفرضه من هالة وسلطة على من يدرس الدين ويفكّر فيه، وفي الحصيلة، نلمس معنى «التاريخ الطبيعي»، أي التاريخ المحايث، مقابلًا للتاريخ «فوق الطبيعي» أو المقدس والمتعالي للدين.

يرى هيوم أن دليل معظم الناس على وجود الإله، لا يكمن في إعجاز الخلق وعظمة المخلوقات بعدّها صورة لعظمة صانعها ـ لأن الإنسان قد تعوّد ذلك منذ القدم، ولم يعد يثير في نفسه أي رهبة أو إعجاب - وإنما في تلك الوقائع والظواهر المفاجئة، كالموت والجفاف والبرد والأمطار والزلازل، وغيرها؛ فهي التي تقذف بفكرة الإله في ذهنه. كما تدل على العناية الإلهية المتحكمة في الكون؛ إذ تسيره وترسم معالمه وفق خطة محكمة ومسبقة الوضع؛ وهو ما جاء كبرهان رئيسٍ يدعم موقف التوحيد. ونشير،

(3) وليم جيمس، **العقل والدين**، ترجمة محمود حب الله (بيروت: دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، د. ت.)، ص 5.

هنا، إلى أن برهان النظام، أو ما بات يصطلح عليه ببرهان التصميم الذكي، يعد من أوضح الأدلة التي جاء بها المؤلهة للاستدلال على وجود الإله، على الرغم من الانتقادات التي تناولته[4]؛ ما يعني أن قول هيوم هذا يفتقد إلى كثير من الصحة، حتى إن البديل الذي طرحه يعد، على العكس، حجة ضد التأليه وليس حجة لمصلحته؛ إذ يطعن في مسألة العناية الإلهية، ويكرس الفكرة التي تقوم على شرّانية الكون التي قال بها عديد من الفلاسفة منذ أبيقور، وغيره من الربوبيين والملاحدة.

إننا نرى أن الإيمان بالتوحيد يزداد لدى الإنسان كلما أعمل عقله وفكره جيّدًا، وكلما وسّع دائرة نظره، وابتعد عن الخرافة والأوهام التي لازمت التصورات الدينية القديمة منذ مهد البشرية. وحينما نتحدث عن التوحيد، فإننا نقصد، هنا، التأليه والتدين في معناه العام والمفارق؛ أي إيمان الإنسان واقتناعه بوجود علة أولى وراء هذا الكون، هي التي أوجدته. ونستحضر هنا مقولةً للفيلسوف الإنكليزي فرنسيس بيكون، هي: «قليل من الفلسفة يجعل الناس ملحدين، وقدر كبير منها يحملهم على القبول بالدين»[5]. ويلتقي هذا التصور بما جيء به في الدين الطبيعي، على أنه أكثر أنماط الدين عقلانية ومنطقًا، وهو دين الفلاسفة والعلماء.

ويضيف بيكون قائلًا: «قد لا أعتقد بجميع القصص والأساطير التي جاءت بالكتب الدينية ولكن لا يمكن أن أعتقد بعدم وجود عقل مدبر لهذا العالم. إن القليل من الفلسفة ينزع بعقل الإنسان إلى الإلحاد ولكن التعمق فيها ينتهي بعقول الناس إلى الإيمان لأن عقل الإنسان عندما ينظر إلى الأسباب الثانوية المبعثرة قد يتوقف عندها ولا يتجاوزها، ولكن عندما يشاهد تسلسلها واتحادها، واتصالها بعضها بعضًا ينتهي بذلك إلى الإيمان بوجود العناية الإلهية. إن قلة الاكتراث بالدين تعود إلى كثرة المذاهب والانقسامات الدينية التي تؤدي إلى التعصب، كما أن الانقسامات الدينية تؤدي إلى الإلحاد»[6].

يمكننا القول إذًا إن الإنسان، عندما يبحث في الدين من دون أن يملك الأدوات والتقنيات والمعارف التي من شأنها أن تسعفه في بحثه هذا، فإنه سيتيه وسيضل سبيله بين كثرة المشارب ووعورة المسالك، وتعدد الأفكار والآراء، واختلاط بعضها بجملة من المغالطات والتلفيقات التي تصدر عن توجهات وأيديولوجيات معينة، وهذا ما يفسر لنا السرعة التي بات الناس ينتقلون بها من الإيمان إلى الإلحاد ومن الإلحاد إلى الإيمان. لذلك، تقتضي المسألة من الباحث كثيرًا من الحذر والتريث والتروّي، وإفراغ الوسع في انتقاء محكّات للنظر تكون أقوى وأمكن وأدق، على أن يجري إلجام العوام عن الخوض في مثل هذه القضايا التي لن يفيدوا منها، ولن يستفيدوا من دخول غمارها أي فائدة.

وهذا ما حاول ديفيد هيوم القيام به إذ أسس دراسته للدين على الطبيعة الإنسانية، وكذا التفاعل

(4) نحيل هنا على النقد الذي وجهه الفيلسوف الإنكليزي برتراند راسل لبرهان النظام ومفاده: ألّا مسوغ للتبجح بإعجاز هذا الكون الذي نعيش فيه وعظمته، لأن ذلك يقتضي منا المقارنة ثم المفاضلة بين مجموعة من الأكوان حتى نستقر على عظمة أحدها ونظامه. في حين أن الواقع يقول: إن هناك نموذجًا واحدًا هو هذا الذي نعيش فيه، وأننا لم نخْبُر غيره حتى ندعي إعجازه.

(5) ديفيد هيوم، **التاريخ الطبيعي للدين**، ترجمة حسام الدين خضور (دمشق: دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، 2014)، ص 52.

(6) ول ديورانت، **قصة الفلسفة**، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، ط 2 (بيروت: مكتبة المعارف، 1982)، ص 147.

الاجتماعي للفرد، واعتمد على التاريخ المحايث والطبيعي والعادي للدين، محاولاً الابتعاد عن التاريخ المفارق والمقدس الذي استحوذ على المناهج القديمة والتصورات التقليدية في مثل هذا النوع من الدراسات. لقد «سعى لتطوير نظرية وضعية في الدين، حدد فيها ما هو أساسي وطبيعي في الاعتقاد الديني، من خلال تتبع تاريخ الدين الطبيعي، الأمر الذي يعني أنه رفض التاريخ المقدس للدين، ونحّى جانبًا التاريخ السامي فوق الطبيعي الذي تقدمه الكتب السماوية، وفي الوقت نفسه سعى إلى تجاوز أيّة نظرية وضعية قبله بخصوص نشأة الدين وتطوره، وكشفت نتائج هذا السعي عن تفرد وتميز من نوع ما في بحث الظاهرة الدينية»[7]، وهو ما يتضح جليًا لقارئ مؤلفات هيوم، خصوصًا تلك التي تندرج في هذا الإطار، والتي لم تَخلُ هي الأخرى من النزعة النقدية والشكية والتجريبية المتشددة المميزة لباقي أعماله.

ثانيًا: تاريخ الدين، من التعددية إلى التوحيد

إن البحث الموضوعي في الدين وفي تاريخ الأديان لا يجري إلا باستحضار إطارين مهمين؛ الأول مدى علاقة الدين بالعقل، أي الجانب العقلاني في الدين، والثاني كيفية تجذُّر الدين في طبيعة الإنسان. ولو أخذنا الجانب العقلاني في الدين لألفيناه حاضرًا لدى كل إنسان عاقل؛ فالإنسان، بما هو كائن ناطق، دائم السؤال عن أصله حتى الأرق، وعن أصل الكون الذي يوجد فيه هو وغيره من الموجودات الأخرى، لكن سلسلة أسئلته تلك تقف عند حد أخير، يسميه المؤله إلهًا، وقد يسميه المادي مادة؛ لكن الأهمّ أن عقل الإنسان يعي تمامًا وجود علة مفارقة هي الأصل الأول والأصيل لهذا الكون.

هذا بخصوص الإطار الأول. أما الثاني، فيتضح لنا من خلال البحث في تاريخ الأديان ودراستها الذي يؤكد لنا أمرًا مهمًا، وهو أن الدين خاصية إنسانية متأصلة في طبيعته، وأنه لا يوجد أيّ أمة أو مجتمع لم يعرف الدين. فقد نجد، كما قال برغسون، شعوبًا لم تعرف الفلسفة أو العلم أو الفن. لكن يستحيل العثور على شعب لم يعرف الدين[8].

وعلى الرغم من هذا الإجماع أو الاتفاق الذي يبدو حاصلاً بخصوص الدين، والنابع أساسًا من إيمان الشعوب والأمم، على اختلاف العصور والحقب، بأن وراء هذا الكون قوة محركة وذكية، تتحكم فيه هي علة وجوده، وعلى الرغم من رسوخ هذه الفكرة في أذهان البشر، فإن هناك فرقًا واضحًا في تمثلهم للإيمان وللشعور الديني أو العاطفة الدينية؛ فأن يعتقد المرء ويؤمن، ويكون له شعور ديني فذاك أمرٌ، أما تحديد طبيعة هذا الشعور ومكوناته، والتدقيق في صدقه وكذبه، أو البحث عن الدافع المحرك له، فهو أمرٌ آخر لا يدخل في ما ينبغي أن يهتم به دارسو الدين وفلاسفته.

وحينما يبحث هيوم في الدين وتاريخ الأديان، فإنه يقسِمه إلى دين كتابي ودين شفهي. ويرى أن الأديان القديمة كانت أديانًا شفوية تنتقل عن طريق التواتر، وتعتمد على الصوت والكلام، وهي أشدّ تفككًا

(7) الخشت، ص 7.

(8) Henri Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, 3ème ed. (Paris Quadrige: PUF, 1988), p. 105.

من الأديان الحديثة التي ترتكز على الكتابة والكتب المقدسة كدساتير تُقيم عليها صرحها. يقول هيوم: «ثمة سبب آخر، جعل الدين القديم أكثر تفككًا من الدين الحديث، هو أن الأول كان شفهيًا والثاني كتابيًا، والشفهي في الأول كان معقدًا، متناقضًا، وفي مناسبات عديدة ريبيًّا؛ لذلك ربما لا يمكن أن يقلص إلى أي معيار أو شريعة، أو يتحمل أي مواد حاسمة في الإيمان»[9]. فالكلام الشفهي كان دائمًا معرضًا للتلف والضياع، على عكس التدوين والكتابة والتسجيل، فهي الكفيلة بحفظ تراث الأمم والحضارات، ولهذا لم يكن غريبًا أنّ أَقْدَم الشعوب والثقافات التي يخبرنا عنها التاريخ أدق التفاصيل، ويزودنا بأبسط المعطيات حولها، هي تلك الأمم التي زامنت اختراع الكتابة، وتلك التي أتت من بعدها.

إن ما جعل الأديان القديمة ضعيفة ومتهلهلة وأشدّ تراخيًا، اعتمادها على آلهة كثيرة متعددة، وبتعدد الآلهة تعددت القصص والروايات المحوكة حولها، فضلاً عمّا يصاحب الكلام الشفهي من إضافات وتحريفات وتشويهات تذهب بالمعنى إلى أبعد مدى؛ لذلك فقد بدأ الدين «يتبدد مثل سحابة، متى اقترب منه المرء وتفحصه جزءًا جزءًا. ولم تكن ثمة إمكانية لأن تؤكده أية عقائد أو مبادئ راسخة»[10]. أما الديانات الحديثة، خصوصًا التوحيدية منها، فقد مثّلت الكتابة عاملاً مهمًا ساهم في استمرارها وحفظها، ومكنها من صيانة قواعد كل دين وأسسه. وبغض النظر عمَّا قيل بخصوص تعرض بعضها للتحريف والتزوير، ومن دون السقوط في الأساليب التفضيلية التي تُعلي عقيدة على حساب أخرى.

يؤكد هيوم أن تعدد الآلهة أو الوثنية هو الدين الأول الذي عرفته البشرية. وهو ما يحاول البرهنة عليه اعتمادًا على بعض المعطيات التاريخية والأنثربولوجية؛ إذ يرى أن الإنسانية، قبل سنوات وقرون عديدة، لم تعرف أي دين يمكن أن ننعته بالنقي أو الخالص أو الوحيد؛ فـ«بقدر ما نذهب أبعد في العصور القديمة نجد الإنسانية مغمورة في تعددية الآلهة»[11]. ولعل الأبحاث التي قام بها رواد النظريات الطوطمية والطبيعية والإحيائية أو الحيوية، إضافة إلى تلك الدراسات التي أنجزها علماء سوسيولوجيا وأنثربولوجيا الدين، مع المجهودات المبذولة من طرف مؤرخي الأديان وعلماء الأديان المقارنة وغيرهم، كفيلة بأن تؤكد لنا هذا الطرح بخصوص ارتباط العقائد البشرية بالتعدد كأصل أول تجلّى من خلال كثرة الآلهة التي كانت تتخذ هيئة طوطم Totem تعبده كل عشيرة، فكان عدد الآلهة بعدد العشائر. فضلاً عن أنماط التدين الأخرى التي كانت تعتقد الأرواح والأشباح والأسلاف.

وقد كان هذا التعدد ملازمًا لتخلف البشرية الغارقة في الخرافة وحياة الدجل والشعوذة، ليتخذ الأمر مناحيَ شتى لازمت تطور الأمم، وارتفاع درجات وعيها، حتى تكلل ذلك بظهور ديانات توحيدية جديدة، يمكن عدّها أحدث العقائد التي عرفتها البشرية.

نظرًا إلى تطوّر المجتمعات الدائم وارتقائها؛ فإن حركتها تتجه من مرحلة بدائية أولية إلى مراحل أخرى أرقى وأكثر تقدمًا، حتى تصل إلى التقدم الحضاري الذي يوازي، من حيث النمو والازدهار، تقدمها

(9) هيوم، ص 94.

(10) المرجع نفسه، ص 95.

(11) المرجع نفسه، ص 9.

الفكري والثقافي. «ومبدأ التطور والارتقاء إذ يسيطر على كل الظواهر الإنسانية بما فيها الدين عند هيوم وغيره من التطوريين، فإنه يستلزم أن الدين الأول للبشرية كان في أدنى صورة له، وهي التعددية الوثنية»[12]. وهذا النوع من الدين يناسب إنسانًا بدائيًا وبربريًا، موغلاً في التخلف والضعف، وخاضعًا لرغباته وشهواته التي جعلت قدراته العقلية تتوارى فاسحة المجال للغريزة وللخصائص الحيوانية الكامنة فيه.

ونضيف إلى ذلك نقطة أخرى أساسية ذات حمولة تاريخية، تدعم فكرة أصل التعددية، وهي أنه لا يُعقل أن يتوصل الإنسان القديم الذي لم يعرف العلم والفلسفة والأدب إلى فكرة التوحيد، ثم يتخلى عن ذلك ويغدو وثنيًا، بعد أن تعمق في سائر العلوم والمشارب المعرفية والفكرية. يعود ديفيد هيوم، هنا، إلى القبائل البدائية التي لا تزال محتفظة ببدائيتها، كبعض الشعوب الأفريقية والأسترالية، ليقول: إنّه «إذا وجد أنهم جاهلون ومتوحشون يمكنه أن يصرح مقدمًا بأنهم وثنيون»[13]؛ على اعتبار التقدم الذي جعل أُممًا أخرى تتطور وتتحضر من دون أن ينالها أي شيء من ذلك، لم يكن ليتيح لها الانتقال من وثنيتها القديمة والأولية إلى حالة من التوحيد على مستوى الدين والعقيدة.

إلا أننا، مع ذلك، لا نتفق مع هيوم في الربط الضروري والحتمي الذي وضعه بين تعدد الآلهة وإيغال البشرية في البدائية والجهل والوحشية، ونعدّه ربطًا منطويًا على كثير من التهافت. ولعل ما يبرز ذلك هو ما تشهده المجتمعات المعاصرة، البالغة أرقى درجات التطور والرقي على الصُعُد جميعها، من إيغال في الشرك والتعدد، ما يضرب صفحًا عن كل ما جادت به قرائح العلماء والفلاسفة والمفكرين في هذا المجال.

يقع الانتقال من الإيمان بآلهة متعددة إلى الإيمان بإله واحد من خلال اعتراف الناس، الذين يدينون بمجموعة من الآلهة، بوجود قوة أخرى تتجاوز آلهتهم نفسها، وتكون هي المصدر الأول الذي لا أول قبله، والقوة التي لا قوة فوقها، ويمكننا أن نسميها «إله الآلهة» «الذي، على الرغم من أنه من الطبيعة نفسها، فإنه يحكمهم بسلطة، مثل تلك التي يمارسها سلطان على رعاياه وتابعيه»[14].

فعلى الرغم من الولاء كلّه الذي يبديه الإنسان للآلهة المتعددة؛ فإن تقديسه وإيمانه بالإله الأعلى يظل قائمًا وأساسًا يفرض نفسه على أنه هو الأصل، وهو روح الدين الذي نجده حاضرًا لدى المتدين كما لدى الملحد. وإذا كان هيوم يؤكد أن دين الشرك والوثنية هو الأصل والمبدأ؛ فإننا نقول: إنّ الدافع السيكولوجي والأنطولوجي للدين، يفرض على الإنسان أن يرتمي بين أحضان إله أشدّ قوة وعظمة، ما يعني أن المشرك أو الوثني، على الرغم من نزوعه نحو التعدد، فإنه يدرك أن آلهته تلك، عبارة عن صور ورموز مخلوقة من محض تمثُّله الخاص واعتقاده الشخصي، وأن ثمة قوة أخرى تتجاوز ذلك كله.

---

(12) الخشت، ص 15.

(13) هيوم، ص 11.

(14) المرجع نفسه، ص 54.

يُشبّه هيوم تأرجح الإنسان بين التوحيد والتعددية في الآلهة بحركة المد والجزر؛ عادًّا أنه تارة يميل نحو عبادة إله واحد قوي وذكي، يراه مصدر هذا الكون، ويسقط تارة أخرى في التعدد؛ وذلك تبعًا لأنصاف الآلهة التي تحتل تلك الهوة بين الإنسان والإله، ويمكننا أن نمثل لذلك بشخص المسيح، فهو في الأصل، إنسان مثل سائر الناس غير أن المسيحيين جعلوه في مرتبة الإله، فعبدوه وقدسوه وبالغوا في الإعلاء؛ فكان بذلك إلهًا، أو نصف إله، في حضرة الإله الأعلى والأسمى، الذي هو إله المسيح نفسه.

ومن هذا المنطلق نجد أن بعض الموحدين، خصوصًا اليهود والمسلمين، كانوا يرفضون نصب تماثيل لبعض كبار الشخصيات وعظماء التاريخ، خوفًا من السقوط في الوثنية والشرك من جديد، ومردّ ذلك إلى تلك النزعة الكامنة في الإنسان التي تتأرجح به بين التعدد والتوحيد. فالناس «يتقلبون بين هذه العواطف المتعارضة، ولا يزال الضعف نفسه يجرهم إلى الأسفل، من إله روحي كلي القدرة، إلى إله جسدي محدود، ومن إله جسدي ومحدود إلى تمثال أو تمثيل مرئي. والمسعى نفسه إلى العلو لا يزال يدفعهم إلى الأعلى، من التمثال أو الصورة المادية إلى القوة غير المرئية، ومن القوة غير المرئية إلى إله كامل لا محدود، خالق الكون وسلطانه»[15]. فنادرًا ما يستقر الإنسان على حال من الأحوال، لأن التقلب والتغير من شيمه الأساسية.

تنتاب الإنسان، أمام هذا التحول والانقلاب بين التوحيد والتعددية، مجموعة من العواطف والانفعالات التي تنفلت من قبضته، فيفقد سيطرته عليها، بل تغدو هذه العواطف والانفعالات هي المسيطرة عليه، ما يجعل توجهاته وميولاته الدينية محكومة بمنطق مغاير للمنطق الديني نفسه، الشيء الذي تتمخض عنه رؤًى وتأويلاتٌ كثيرة تتخذ، فيما بعد، هيئة صراعات ومشاحنات وحروب، فيتحول الدين من مرتع للاطمئنان والسكينة إلى منبع للاقتتال والعنف والتعصب، بين مؤلّه وملحد وموحّد ووثني ... إلخ. وهو ما يطرح سؤال التسامح الديني بقوة، خصوصًا ما يتعلق بحضوره أو غيابه في الأديان التوحيدية والتعددية على السواء.

ثالثًا: التسامح الديني بين التعددية والتوحيد

يُرجع هيوم الاضطهاد واللاتسامح والتعصب الديني إلى الوثنية وعبادة آلهة متعددة؛ لأن كل طائفة ترى أن إلهها أحق بالعبادة، وأجدر بأن يحمل اسم الإله الحقيقي، في حين أنها تعدّ باقي الآلهة تافهة، ولا تستحق أن تُعبد. كما تقول: إنه ما دام للعبادة والتدين الهدف ذاته، فإن ذلك يقتضي ضرورة وحدة الإيمان والطقوس، والأهم من ذلك وحدة المعبود، وفي الحصيلة؛ لا إله إلا إلهها هي. يقول هيوم: «لا أحد يمكنه أن يتخيل أن الكائن نفسه يجب أن يفرح بطقوس ومبادئ مختلفة ومتعارضة، تُوقِع الطوائف بشكل طبيعي في العداء، وتطلق كل منها الحماس والحقد المقدسين على الأخرى»[16]، ظنًا منها أن في ذلك تعبيرًا عن مشيئة الإله، وتحقيقًا لرغبته في التصدي لكل خروج عن شريعته التي يجعل المتدينون من أنفسهم جنودًا لها في الأرض.

(15) المرجع نفسه، ص 65ـ66.

(16) المرجع نفسه، ص 69.

إذا كان تعدد الآلهة من أسباب اللاتسامح والتعصب الديني، وكذا العنف والحروب باسم الدين، فكيف يمكننا أن نفسر ذلك كله حينما نجده حاضرًا بقوة وبحدة أشدّ بين الشعوب التوحيدية التي تدين الدين نفسه؟

إن تاريخ الديانات التوحيدية، كما هو معلوم، لم يَسلَم من الحروب والحملات العنيفة السافكة للدماء؛ الأمر الذي دفع هيوم إلى الحديث عن «الروح الضيقة المتعنتة لدى اليهود»، ووصفه للديانة المحمدية بأنها «الأكثر دموية»[17]، أي إن الإيمان بإله واحد لم يَخْلُ، هو أيضًا، من التعصب والتشدد والتكفير، واللجوء إلى الحروب لتغليب رأي على رأي آخر، وتأكيد تصور معيّن للدين على حساب تصور آخر مخالف له، إذ إنّ «كل الأمم راضية بعباداتها الخاصة، وكل منها يعتقد أنه يمتلك أفضلية على كل الأمم الأخرى»[18]. وما شهدته اليهودية والإسلام ينطبق، بدرجة أقل، على المسيحية التي عرفت، بحسب هيوم، شيئًا من التسامح غاب عن الديانتين السابقتين.

لكن برجوعنا إلى التاريخ، تاريخ أوروبا والإسلام، نكتشف أن كثيرًا من ادعاءات هيوم باطلة؛ فعلى الرغم من اتصاف المسيحية بكونها دين الحب، لم يخلُ تاريخها، هو الآخر، من حروب دينية، خصوصًا بين الكاثوليك والبروتستانت، من دون أن ننسى حروب الكنيسة ضد رجال العلم والفلسفة. وكما أن هناك ما يبرر التعصب والعنف في المسيحية، فالشيء عينه نجده في اليهودية والإسلام، لذلك ليس غريبًا أن يعدّ اليهود أنفسهم «شعب الله المختار»، وأن يجعل المسلمون من الإسلام دين رحمة؛ رحمة للعالمين وللناس أجمعين.

نكاد نقول، بخصوص سؤال التسامح الديني بين التعددية والتوحيد، إن التاريخ الدموي للأديان التوحيدية لا يَحسِم مسألة كونها الأشدّ عنفًا والأشد عداءً للتسامح، بل على العكس تمامًا، نؤكد أنها أشدّ انفتاحًا وتسامحًا من الأديان التعددية، من دون أن يعني ذلك إسقاط صفة الدموية عنها. وقد نُرجِع هذه الصفة إلى كون أصحاب الديانات التوحيدية، مهما اختلفوا في الدين، ومهما تعصب كل واحد أو كلّ طائفة منهم إلى تصور خاص، فإن هذا الاختلاف يبقى في حدود الفروع، أما الأصل فيظل واحدًا ومقدّسًا، لا يناله المساس أو الاختلاف، وهو الإيمان بإله واحد وأوحد، وهذا ما عبَّر عنه أندري كونت سبونفيل A. C. Sponville عندما قال: إن الإله يتجاوزنا، وحتى لو تبيَّن أنه موجود فإن وجوده يكون مفارقًا ومتعاليًا عنا وعن وجودنا. أمّا الأديان فهي إنسانية مفرطة في إنسانيتها، محايثة ومتصلة بالإنسان وتاريخه ومجتمعه، ومن ثمّ فهي ناقصة أمام كمال الإله وتمامه[19].

وهنا نقول: إن الإشكال لم يكن يومًا في «الإله»، بل في الأديان التي تتصوره على أنحائها الخاصة. وبناء على هذا الطابع «العقلاني» الذي يميز التوحيد مقارنة بالشرك والتعدد؛ فإن هيوم ينتقد الديانات

(17) المرجع نفسه، ص 70.

(18) المرجع نفسه، ص 83-84.

(19) André Comte-Sponville, *L'Esprit de l'Athéisme, Introduction à une Spiritualité sans Dieu* (Paris: Editions Albin Michel, 2008), p. 11.

التوحيدية من زوايا متعددة أيضًا، اجتماعيًا وسياسيًا وفلسفيًا، ويرى أنه كان حريًّا بها أن تدعو إلى التسامح وقبول الاختلاف، بَدَلًا من كونها السباقة إلى التعصب والاضطهاد.

ونضيف، في سياق هذا النقد، أنه يجب دائمًا أن نفصل بين الدين وبين جماعة المتدينين، فما من متدين يمكن عدّه النموذج الأمثل لدين من الأديان، إذ إنَّ الدين واحدٌ، وأتْباعُهُ كثر، وكلٌّ يفهمه ويمارسه وفق رؤيته الخاصة؛ إلى درجة بتنا نرى الإنسان فيها أمام نُسَخٍ مُلتبسة وعديدة للمسيحية واليهودية والإسلام. وتعدى الأمر الصراع الخارجي بين هذه الديانات، إلى صراعات داخلية طائفية في قلب الدين نفسه.

بعيدًا عن الصراعات المذهبية والانتماءات الطائفية، وفي منأى عن الخوض في النقاشات الثيولوجية والكلامية حول حقيقة الأديان، ومن ديانته هي الأجدر والأحق بأن تسود؛ فإن أي عنف أو قتل باسم الدين يظل أمرًا مرفوضًا، لا مسوّغ له على الإطلاق؛ لأن القتل أو العنف المتمخض عن التعصب الديني له دلالات خطرة تفوق الموت الطبيعي، وتكمن في التبعات السياسية والاجتماعية والأخلاقية والدينية التي تترتب على ذلك، وحِدة الفتنة التي تنتشر من جراء هذا الفعل الشنيع ذي الصبغة الإرهابية، والنابع من نوازع تطرفية وتشددية وتعصبية مقيتة.

إن سؤال التسامح الديني، من جهة أولى، هو سؤال مرتبط بقدرة الإنسان على تحمل اختلاف الآخر معه في مسألة الاعتقاد، وهذا هو ما يفيده الأصل الإيتيمولوجي لفعل تسامح Tolerer الذي يعني تحمَّل Supporter. ومن جهة ثانية يتصل بغاية الإنسان من اعتقاده في إله أو تدينه بدين معين، ثم بالكيفية التي وصل إليه بها هذا الدين، ما يطرح إشكالية نشأة الدين، أو بتعبير آخر، مصدر العقيدة الدينية لدى الإنسان المتدين ومنبعها.

رابعًا: منابع الدين

لقد نشأ الدين، أول ما نشأ، من مَعِينِ الخوف، ثم السعي، بعد ذلك، للارتماء في أحضان قوة عظيمة تطفئ نار ذلك الخوف والخشية[20]. ويركز هيوم على القلق الشديد من المستقبل، وعلى التفكير في القوى غير المرئية والمجهولة، وعلى القسوة والشدة والعنف التي تقمع المتدين الذي يصفه بالمذهول؛ أي الحائر والتائه بين الخوف والترقب، بين العقل والخرافة، بين الحقيقة والوهم ... إلخ، ويعدّ ذلك كلّه أساس ظهور الوازع الديني لدى الناس، ومصدر الدين الأولي[21].

إن التلازم القائم بين الدين والخوف من الطبيعة، أو تحديدًا بين الإيمان والطابع الشرير للطبيعة، جعل هيوم ينعت الدين الأولي بأنه «عبادة شيطانية وخبيثة»[22]؛ لأن اعترافنا بوجود إله بوصفه قوة جليلة

(20) في إطار هذا الربط بين الدين والخوف، يقول السوسيولوجي والأنثربولوجي والفيلسوف الفرنسي ليفي بريل Levy Bruhl: إننا لا نؤمن ولكننا نخاف Nous ne croyons pas, nous avons peur، وهي الرؤية التي نجدها لدى كثير من الفلاسفة والعلماء على اختلاف ميدان اشتغالهم، كبرغسون ووليم جيمس وفرويد وإريك فروم وغيرهم كثير.

(21) O’Connor, p. 32.

(22) هيوم، ص 104.

ومفارقة وذكية هي أصل الكون، قد نَبع أساسًا من شرّانية الطبيعة وخبثها، أو بالأحرى الإله الذي يُعدّ المتحكم في كل شيء، والمسير الأول والأخير للوجود. وفي الحصيلة؛ إن «الأديان الشعبية هي في الحقيقة، في تصور مريديها الأكثر سوقية، نوع من الإيمان بالعفاريت، وأنه بقدر ما تمتدح الألوهية على نحو أكثر علوًا بالقوة والمعرفة، يكون أدنى مرتبة في مسار الطيبة والإحسان؛ مهما كانت صفات المديح التي يمكن أن يغدقها عليه محبوه المذهولون»[23].

وبهذا نكون قد تخلينا عن الجانب العقلي في إنسانيتنا الذي من المفترض أن يكون المحك الأول في نظرنا وتعاملنا مع القضايا كلّها. ومن هذا المنطلق نتساءل مع هيوم قائلين: «متى سيكون الناس عقلانيين»[24]؟ وهو سؤال عصي على الإجابة؛ فهل سيكون الإنسان يومًا عقلانيًا حتى نحدد له تاريخ تحقق ذلك؟ لذلك لا يسعنا إلا الرد عليه بقول برغسون: «ما أعجب ما فعلوا حين سمّوا الإنسان بـ 'الكائن العاقل'»[25]! فكل أفعاله وسلوكاته وأفكاره مسربلة باللاعقلانية في كثير من الأحايين.

إن تعدد المظاهر والظواهر الطبيعية، واختلاف مصائر الناس، وتضاد الأحداث والوقائع وتضاربها ... إلخ؛ إذ نرى كيف أن الأعاصير والفيضانات تفسد ما أنبتته الشمس، والشمس تدمر ما غذّته الأمطار، كما أن ما يكون نكبات قوم وكربهم قد يمثل مرتعًا خصبًا لخير ورزق لأقوام آخرين، وغير ذلك كثير، مما يوحي، بحسب بعض التصورات التي تقول بشرّانية العناية الإلهية ولا عدالتها، بغياب التكافؤ والانسجام على مستوى الطبيعة والوجود. ولهذا إن «إدارة الأحداث، أو ما ندعوه خطة عناية إلهية خاصة، حبلى بالتنوع وعدم اليقينية، التي، إذا افترضنا أنها حدثت في الحال بأمر أية كائنات ذكية متفوقة، يجب أن نعترف بتناقض تصميماتها وغاياتها [...] لكل أمة آلهتها الحارسة، وكل عنصر يخضع لقوته أو عامله الخفي، ودائرة كل رب منفصلة عن دائرة الرب الآخر، وعمليات الرب نفسه ليست مؤكدة وثابتة، فاليوم هو يحمينا، وفي الغد يتخلى عنا»[26].

من هذا المنطلق يمكننا القول إن أصل عبادة آلهة متعددة هو اهتمام الإنسان بأحداث الحياة ومطباتها، وبحثه في مصيره وآماله، وسعيه لتبديد مخاوفه وإراحة عقله وقلبه. لذلك كان لكل جانب من جوانب حياته إله معين: إله الحب، وإله الزواج، وإله الخير، وإله الشر، وإله السلم، وإله الحرب ... إلخ. وكل إله يحمل رموزًا وصورًا دالة ومعبرة عن حاجات الإنسان ورغباته، بل إن الناس يخلقون تلك الآلهة على صورهم وأشكالهم هم، كما قال كزينوفون من قبل، إذ يغرفون من جوانيتهم، ويغوصون في دواخلهم ليخرجوا بنماذج محددة من الآلهة.

لقد قُذف الإنسان في هذا العالم وهو كائن ضعيف خائر القوى ومحدود القدرات، لا يعلم شيئًا، ولا يدري من أين أتى وإلى أين ستكون وِجهته؛ فكل شيء محجوب عنه وعصي على فهمه. وفي وضع

(23) المرجع نفسه، ص 107.

(24) المرجع نفسه، ص 95.

(25) Bergson, p. 105.

(26) هيوم، ص 19.

كهذا لم نتمكن من تفسير ما قد ينالنا من خير أو شر، ومن سلم أو حرب، ومن حب أو كره ... إلخ. «إننا معلقون في ترقب دائم بين الحياة والموت، وبين الصحة والمرض، وبين الوفرة والحاجة، التي توزعها بين البشر أسباب سرية ومجهولة، غالبًا ما يكون عملها غير متوقع ودائمًا غير محسوب. ثمّ تغدو هذه الأسباب المجهولة هي الشيء الثابت لأملنا وخوفنا؛ وفي حين تبقى العواطف متأهبة في حذر دائم وترقب قلق للأحداث، يُشغَل الخيال أيضًا في تشكيل أفكار تلك القوى التي نعتمد عليها تماما»[27].

نؤكد إذًا، أن الدين يرتبط بعجز الإنسان وخوفه من قوى الطبيعة التي تجعله يعيش حياة مضطربة وغير مطمئنة، وبعد طول تفكير وتأمل يعود إلى فطرته وطبيعته، «ويلجأ إلى كل الطرق التي تسترضي تلك القوى الغامضة الذكية التي يفترض أن قدرنا يعتمد عليها بالكامل»[28]، فيكون بذلك قد تدين تدينًا طبيعيًا خالصًا وبسيطًا ونقيًا، اعتمد فيه على فطرته. وتظل هذه العودة إلى الدين عودة مؤقتة، لا يمكن الجزم بأنها صارت قاعدة، وبأن أي إنسان كلما ضاقت به السبل واشتد عليه الحال فإنه راكن إلى الدين لا محالة؛ إذ إن كثيرًا من الناس فور تجاوزهم مرحلة الشدة، وتنعّمهم بالرخاء والطمأنينة، «يتناسون العناية الإلهية المقدسة»[29].

ويبدو أن هيوم قد أطلق هذا القول على عواهنه، فما من برهان علمي ولا فلسفي ولا تاريخي، يؤكد هذه الميكانيكية والآلية والغائية في التعامل مع العناية الإلهية، خصوصًا في ظل ربطها بما هو سيكولوجي داخلي في الإنسان الذي يميل إلى البحث عن حضن يحميه ويتبناه، أكثر مما ينزع إلى التمرد والثورة والنفي، إلى درجة أن هذا التفسير السيكولوجي ينطبق على التأليه كما ينطبق على الإلحاد.

لقد ربط هيوم الدين بفترات محددة من الحياة، وبجنس معين، يكون الدين فيها ومعها باديًا بجلاء، كما تكون فرص ظهوره متاحة أكثر من غيرها. فلحظات الحياة الأشد ضعفًا وجبنًا وخوفًا تكون أشدّ اتسامًا بميسم الدين، وهو ما عبر عنه أيضًا برغسون وإميل دوركايم، إذ عدّا فترات الحروب والكوارث الطبيعية فترات ترتفع فيها درجة التدين أكثر من غيرها. أما بخصوص الجنس، فقد جعل هيوم النساء أكثر ارتباطًا بالدين؛ لأنهن «يحفزن الرجال على التقوى والتضرع والتقيد بالأيام الدينية، فمن النادر أن تلتقي برجل يعيش بعيدًا عن الإناث، وفوق ذلك مدمن على هذه الممارسات»[30]. وما زلنا نلمس هنا، أيضًا، ذلك الطابع الجازم والاختزالي في أفكار هيوم المتسم أحيانًا بكثير من أحكام القيمة المتسرعة، ما يجعله مجادلاً ومسفسطًا أكثر منه مفكرًا ومتفلسفًا.

ونخلص مما سبق إلى أن أصل الدين الطبيعي هو القلق والحيرة والأمل إزاء الحياة والطبيعة والمستقبل، فضلاً عن التطلع إلى الحقيقة، والسعي نحو تحقيق عالم مضبوط ومنسجم ومحكوم بنظام قوي. «وينشأ هذا المعتقد عند الفلاسفة القائلين بالدين الطبيعي عن دليل القصد والعناية الذي يثبت أن

(27) المرجع نفسه، ص 23.

(28) المرجع نفسه، ص 28.

(29) المرجع نفسه.

(30) المرجع نفسه، ص 29.

العالم بوحدة تصميمه، وتجانسه وانتظامه، والغائية المسيطرة على ظواهره وقوانينه، يدل على وجود إله حكيم يسيطر عليه»[31]. وهو التصور الذي رفضه هيوم جملة وتفصيلاً، إذ إنه كان ضد الأدلة جميعها التي تروم إثبات وجود إله، «ما يدل على أن هيوم ضد الدين أيًا كان نوعه؛ لأنه يرفض الفرضية التي يقوم عليها أي دين [...] أعني يرفض فرضية الله»[32]. وقد عمل على بيان موقفه هذا ضمن كتابه محاورات في الدين الطبيعي، فضلاً عن بعض الإشارات الأخرى في كتابه حول الفهم البشري، والذي تصدى فيه لكل ما هو ميتافيزيقي وغيبي يفتقر إلى أساس حسي تجريبي.

خامسًا: في رمزية الإله أو المعنى المفارق للدين

يحتل مفهوم الإله مكانة محورية في الأديان كلّها، وقد تعددت أنماطه ورموزه بتعدد الثقافات والحضارات، بل بتعدد أنماط التدين والعبادات، وكذا اختلاف حاجات الناس ودوافعهم نحو دين ما من دون غيره. لذلك نجد أن إله الفلاسفة يختلف تمامًا عن إله رجال الدين، وإله المؤمن هو غير إله الملحد[33] كما أن تصور المثقف للدين يختلف عنه لدى الإنسان العامّي ... إلخ، بمعنى أن التدين والإيمان أو التأليه خاصية إنسانية بامتياز، بل إن هناك نزوعًا روحيًا وروحانيًا للمؤمنين كما للملاحدة أيضًا، وهو ما يحيل عليه العنوان الفرعي لكتاب أندري كونت سبونفيل حول روح الإلحاد؛ إذ تحدث عن روحانية من دون إله **une spiritualité sans Dieu**[34].

ومن هذا المنطلق، نجد أن هيوم يرفض تسمية الملاحدة بهذا الاسم، ويشير إلى أن القاسم المشترك بين من ننعتهم بالملحدين وأولئك الذين ندعوهم بالمؤمنين هو تصديقهم جميعًا بتلك العلة الأولى المتجاوزة لقدرات البشر «العاديين»؛ «فالملحد يرفض إلهًا ذا عناية إلهية وخلود النفس وفكرة العقاب أو الثواب بعد الموت أكثر مما ينكر وجود الله»[35]. وبهذا يكون المؤمن مؤمنًا باعتبار، والملحد مؤمنًا، أيضًا، باعتبار آخر، بحسب تعبير هربرت سبنسر الذي وسم الطرفين كليهما بسمة الإيمان، مؤكدًا أن المؤمن هو مؤمن بالإثبات، بينما يؤمن الملحد بالنفي. يقول هيوم: «وهؤلاء الذين يتظاهرون بأنهم متدينون هم في الحقيقة نوع من ملحدين يؤمنون بالخرافات، ولا يعترفون بكائن يتوافق مع فكرتنا عن إله ما»[36].

إذا كان المتدين ينطلق من التصميم المثير للإعجاب، ومن النظام الملهب للعقول، ومن الإعجاز الذي يميز هذا الكون ... إلخ، ليصل في النهاية إلى اليقين بوجود قوة ذكية خفية ومقدسة، تتحكم في هذا

(31) الخشت، ص 23.

(32) المرجع نفسه.

(33) نحن نعدّ، في هذا الإطار، أنه لا يمكن للإنسان ألا يتدين، وأن الإيمان خاصية إنسانية، وندعم تصورنا هذا بما أكده هربرت سبنسر حول إيمان الملاحدة، وحديثه عن المعنى المفارق للدين الذي يتأسس على التسليم بوجود علة وراء هذا الكون، من دون الخوض في تحديد ماهيتها أو حقيقتها.

(34) Comte-Sponville, p. 144.

(35) جاكلين لاغريه، **الدين الطبيعي**، ترجمة منصور القاضي (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، 1993)، ص 50.

(36) هيوم، ص 32.

العالم؛ فإن الوثني، على عكس ذلك، يبحث في جزئيات هذا الكون ومكوناته، لا بما هي صادرة عن تلك القوة غير المرئية، وإنما بوصفها قوّةً قائمةً بذاتها، وأنها مدعاة للتقديس في حد ذاتها. «وهكذا، مهما يكن ميل البشر قويًا للاعتقاد بقوة ذكية خفية في الطبيعة، فإن ميلهم قوي، بالمثل، لتركيز انتباههم على أشياء حسية مرئية وللتوفيق بين هذين الميلين المتعارضين، يُدفَعون إلى توحيد القوة الخفية مع شيء مرئي ما»[37].

فأساس الاعتقاد والإيمان هو التصديق بأمور خفية غير بادية، مثلما أن الدين الحقيقي، كما يقول باسكال: هو الدين الذي يجعل من إلهه إلهًا خفيًا Dieu Caché[38]، في حين أن الحديث عن تجلي ما نؤمن به وتبدّيه، وجعل وجوده وجودًا حسيًا وعيانيًا؛ سيجعل من ذلك يقينًا وحقيقة واقعية وملموسة، ما يستحيل معه الشك أو الطعن فيه وفي وجوده، وهنا سينعدم أي معنى للإيمان القائم على التسليم بما هو غيبي. إن الإيمان هو شعور قلبي وعاطفة جوانية تتأسس على ما هو خفي وغيبي تربطه بالمؤمن علاقة محبة وتصديق قلبيين ووجدانيين. وفي الحصيلة فإن الدين، عمومًا، ليس مجالاً للحقيقة؛ وإنما هو مرتع للتسليم والتصديق ومحاولة إضفاء المعنى على حياة الإنسان ووجوده، بلغة جون غروندان[39].

يرتبط التأليه والتقديس بعديد من الحكايات والرموز التي تجعل من كل إله يحمل رموزًا وصورًا تبرز تميّزه من غيره من الآلهة، فكان من الطبيعي التمثيل لإله الحرب برموز وحكايات العنف والقوة والغضب والجبروت، وتصوير إله الشعر على أنه أنيق وودود وأليف ... إلخ، وهناك العديد من الرموز الدينية التي يزخر بها التراث الإنساني تُظهِر لنا الآلهة على هيئات متعددة. ولعل ملاحم هوميروس وهيزيود خير دليل على ذلك، وهو ما حدا بهيوم إلى تأكيد المكانة المهمة للحكاية الرمزية في اللاهوت الوثني، ففعل الترميز هذا هو عبارة عن سلوك ديني يساهم من خلاله الإنسان في إضفاء القدسية على العالم أو على بعض مكوناته[40].

يصور هيوم الإله الذي يعبده عامة الناس على أنه بطل Hero لا يختلف عن باقي الكائنات البشرية الأخرى، فما يحدث هو أن الناس يتأثرون بشخصية هذا البطل الذي يصبح محط إعجاب وتبجيل وتقديس لفئة عريضة منهم[41]، بل إن علاقة حب وارتباط وجداني قوي تقوم بينهم وبينه، وتغدو محركًا ومُوجهًا لحياتهم وسلوكاتهم. وقوة هذا الحب، أو بالأحرى الحاجة السيكولوجية والأنطولوجية إلى هذا الحب، هي التي تجعل الإنسان يقدس إلهًا ما، فيخلق له صورة متفردة نابعة من خياله الجامح، المُجسِّم والمؤنسن، الذي خَلَق به، أيضًا، صورًا عن الآلهة المتعددة، وعن علاقته بالألوهية la Divinité عمومًا[42]. فعلى الرغم من الصفات الخارقة واللامتناهية التي يضفيها الإنسان على الإله، فإنها تظل

(37) المرجع نفسه، ص 44.

(38) Blaise Pascal, *Pensées*, collection 'Le Livre de Poche' (Paris: Editions Gallimard, 1963), p. 329.

(39) Jean Grondin, *La philosophie de la religion,* Collection Que sais-je? 2ème ed. (Paris: PUF, 2012), p .3.

(40) Eliade Mircea, *Le sacré et le profane*, Collection FOLIO/ ESSAIS, no. 82 (Paris: Editions Gallimard, 1965), p. 88.

(41) هيوم، ص 46.

(42) Paul Diel, *La Divinité: Le Symbole et Sa Signification* (Paris: Petite Bibliothèque Payot, 1971), p. 165.

محافظة على طابعها البشري؛ إذ إن الوعي الإنساني لا يزال يُسقط على الإله خصائص بشرية مصحوبة بشيء من التقديس والإعجاز والكمال، ويمكننا التعبير عن ذلك بالقول: إن الإله (الإنسان الكامل) هو امتداد للإنسان (الإله الناقص).

يتميز البطل، في تصور هيوم، بميسم ديني وتأليهي يجعله في مرتبة الإله، بل إنه يغدو إلهًا بالفعل؛ من خلال مجموع الرموز التي تُلصق به، والحكايات التي تُنسَج حوله، وهو عكس البطل الصوفي الذي تحدث عنه برغسون، والذي على الرغم من المكانة التي يحتلها في نفوس الناس، فإنه لا يبلغ درجة التأليه والتقديس؛ بل يكون، فحسب، واسطةً وسندًا يعتمده باقي الناس للصعود إلى الحضرة الإلهية، والاتحاد بالإله، بواسطة ما سماه برغسون النداء الصوفي L'Appel Mystique[43]. كما يختلف أيضًا بطل هيوم عن البطل الذي قال به باسكال، بوصفه ذلك المنقذ أو المُخلّص Le Messie الذي جاء ليجعل الناس يحبون الإله ويتعلقون به[44].

إن عجز الإنسان وإحساسه بالدونية والنقص، في مقابل عظمة بعض بني جنسه وقدرتهم، هو ما يجعله يلجأ إلى تقديس كل قوة يرى أنها تتجاوزه وتأليهها، أو يوهم نفسه بذلك؛ من أجل أن يحتمي بها ويرتمي في أحضانها. ويُمثِّل تعدد هذه القوى، النابع من اختلاف ظروف الناس وتنوّع حاجاتهم النفسية والاجتماعية، الأصل في الوثنية. يقول هيوم: «ومن الطبيعي أن تؤله هذه المبادئ نفسها المخلوقات البشرية المتفوقة في القوة أو الشجاعة أو الفهم، وتولد عبادة البطل، بالإضافة إلى التاريخ الخرافي والتقاليد الميثولوجية في كل أشكالها الوحشية التي لا تحصى»[45]. فحتى تقديس البشر وعبادة أرواح الأسلاف، كلها نابعة من الرموز والحكايات التي يجد فيها الإنسان ضالته إذا ما ألحقها بقوة من القوى، مدفوعًا، في ذلك، بدوافع داخلية عميقة تؤجج في نفسه الحاجة إلى سند خارجي مفارق، يقيه قساوة ظروف واقعه المحايث.

تطرح رمزية الإله، وصورته لدى الإنسان المتدين والمؤله، مسألة العلاقة بينهما؛ هل هي علاقة نابعة من الحاجة السيكولوجية إلى سند مفارق؟ أم أن مصدرها هو ذلك البعد الميتافيزيقي في الإنسان؟ والأهم من ذلك، ما الأسس التي تنبني عليها هذه العلاقة؟ وهل في تقديس الإنسان للإله، بوصفه قوة خفية وغيبية، حطٌّ من قيمته بوصفه كائنًا عاقلًا ومفكرًا؟

سادسًا: الدين بين تقديس الإله وتدنيس الإنسان

يرى هيوم أن الغلو في تقديس الآلهة والمبالغة في تنزيهها ووصفها بصفات خارقة، في مقابل الحط من قيمة الإنسان وإظهاره ضعيفًا وخسيسًا في حضرتها، أمورٌ تجعل التدين ملازمًا للخسة والوضاعة والذل، فعبارة أن يكون المرء متدينًا، وفق هذا المنظور، تعني أن يصبح ذليلًا. ف «حيث يُمثَّل الله

(43) Worms Frédéric, *Le vocabulaire de Bergson* (Paris: Edition Ellipses, 2000), p. 50.

(44) Pascal, p. 252.

(45) هيوم، ص 48.

بأنه متفوق على الإنسانية إلى ما لا نهاية، فإن هذا الاعتقاد، مع أنه صحيح جملة وتفصيلاً، إلا أنه، عندما يُضَمُّ إلى مخاوف خرافية، يغدو عرضة للغوص بالعقل الإنساني إلى أسفل دركات الخضوع والذل وتمثيل الفضائل الرهبانية بإماتة الشهوات والندم والتواضع والمعاناة السلبية»[46] وبهذا يتضاءل الإنسان أمام نفسه وأمام إلهه، فتغدو علاقته به كعلاقة العبد بالسيد، قائمة على الخوف والترهيب، وليس على الفضيلة والالتزام الخلقي. كما أن هذا الضرب من العبادة والتدين يحط من قيمة الإله نفسه؛ إذ يجري تصويره بأنه في حاجة ماسة وملحة إلى الثناء والمديح والحمد، وهي عبارة عن عاطفة من أدنى العواطف البشرية تنقِص من قيمة الإله إذ نجعلها ملازمة له[47]. ونشير، هنا، إلى أن هذا الضرب من الدين الذي يتحدث عنه هيوم، يتعلق بتصورات معينة تتعامل مع المسألة الدينية على نحو رهاني، أي بمنطق الربح والخسارة الماديين؛ وهو سلوك ديني يخلو من أي بعد روحاني. إنه الدين متجردًا من قيمه وأخلاقه ومبادئه المؤسسة على المحبة والود والتعايش.

نجد هذا التصور، حول طبيعة العلاقة بين الإله والإنسان، حاضرةً بالصيغة والمعنى ذاتهما عند إريك فروم، حينما تحدث عن «الأديان التسلطية»؛ إذ في رأيه أن الدين التسلطي **Authoritarian** يقوم على تسليم الفرد بقوة عليا تتجاوزه وتتحكم فيه، وهي قوة تفرض أحقيتها في الطاعة والتبجيل والعبادة. ومعنى ذلك أن هذه القوة لا تفرض أحقيتها وجدارتها بالعبادة انطلاقًا من صفاتٍ خاصة بها، نحو: المحبة والعدل، وإنما من خلال قوتها وسلطانها وكل الأمور التي ترغم الإنسان على الخضوع والإذعان والعبادة، وتظهر له أن أي مماطلة أو تقصير في ذلك يعدّ إثمًا وخطيئةً. وبهذا يكون «العنصر الجوهري في الدين التسلطي وفي التجربة الدينية التسلطية هو الاستسلام لقوة تعلو على الإنسان. والفضيلة الأساسية في هذا النمط من الدين هي الطاعة، والخطيئة الكبرى هي العصيان»[48].

لكن، حينما يكون التدين متّزنًا، فإننا نجد عكس ذلك تمامًا؛ إذ يُعلي من قيمة الإله، ويرفع من شأن المتدين، وذلك حين يُنظر إلى الآلهة على أنها «ليست متفوقة على الإنسان كثيرًا، وأن الكثير منها تطور من تلك المرتبة الدنيا»[49]؛ ما يجعلنا نخاطبها بأريحية وطمأنينة من دون أن تنزع مِنَّا إنسانيتنا؛ فيكون الدين، بهذا المعنى، وهو الدين الذي أطلق عليه إريك فروم اسم الدين الإنساني **Humanistic**، ملازمًا للشجاعة والشهامة والحرية، ولكل الصفات التي تجعل من الإنسان إنسانًا بالفعل. يقول إريك فروم: «والتجربة الدينية في هذا النوع من الدين هي تجربة الاتحاد بالكل، القائمة على ارتباط الإنسان بالعالم ارتباطًا ندركه بالفكر والحب. وهدف الإنسان في الدين الإنساني هو أن يحقق أكبر قدر من القوة، لا أكبر قدر من العجز، والفضيلة هي تحقيق الذات، لا الطاعة. والإيمان هو يقين الاقتناع المؤسس على تجربة المرء في مجال الفكر والشعور، لا على تصديق قضايا وفقًا لذمة المتقدم بها. والمزاج السائد

---

(46) المرجع نفسه، ص 75.

(47) الخشت، ص 21.

(48) إريك فروم، **الدين والتحليل النفسي**، ترجمة فؤاد كامل (القاهرة: دار غريب للطباعة، 2003)، ص 36.

(49) هيوم، ص 75-76.

فيها هو الفرح، على حين أن المزاج السائد في الدين التسلطي هو الحزن والشعور بالذنب»[50]، وبهذا تكون قوة الإله رمزًا لقوى الإنسان الخاصة، تفتح له المجال للتعبير عن حريته وتحقيق ذاته، وليست دلالة على تسلطه، أي الإله، كما هو الأمر في الدين التسلطي القائم على إبراز تلك الهوة وذاك البون الشاسعين بين الإنسان والإله.

فما يمنح الدين قوته القاهرة، إضافة إلى أمور أخرى، هو ارتباطه بسلطة معينة تحتوي نظامه وتؤسسه وتضع له قواعده. وقد تكون هذه السلطة عبارة عن كتاب مقدس كالقرآن أو الإنجيل مثلًا، أو سلطة معينة كالبابا. وتأثير هذه السلطة لا ينال عامة الناس فحسب؛ بل أهل النظر والعلم والفكر والعقل كذلك. إذ نجدهم، هم أيضًا، مجرورين نحو ثلة من التفسيرات الميثولوجية والشعبية، تحت تأثير العبثية والتناقض والاستسلام للعتمة والغموض وفتنتها. «وهكذا يغدو النظام أكثر منافاة للعقل في النهاية، الذي كان ببساطة عقلانيًا وفلسفيًا في البداية»[51].

إن الأصل في الدين هو الشك والنفي والكفر، وليس الإيمان والاعتقاد واليقين؛ إذ إن أشدَّ الناس إيمانًا وعبادة، ظاهريًا، هم في أعماق أنفسهم أميل إلى الشك والدحض والتساؤل حول حقيقة دينهم ومعتقدهم. إنه «على الرغم من الأسلوب الدوغمائي المتغطرس للمعتقد الخرافي، والإيمان الراسخ للمتدينين، في كل العصور، فقد كان أكثر تأثيرًا في الحقيقة الواقعية، ولم يقترب ـ في أية درجة ـ إلى الاعتقاد أو القناعة الصلبة، التي تحكم قضايانا العامة. لا يجرؤ الناس على الاعتراف، حتى في سِرّهم، بالشكوك التي يفكرون بها حول هذه الموضوعات: هم يصنعون فضيلة بالإيمان الضمني، ويستنكرون لأنفسهم عن كفرهم الحقيقي، بالتأكيدات القوية والتعصب الأكثر إيجابية»[52].

ويضيف هيوم: إن «القلب سِرًا يمقت هذه الدرجات من القسوة والعنف والانتقام الذي لا يمكن تهدئته، لكن الحكم لا يتجرأ إلا على أن يعلنها مثالية ومحبوبة. والتعاسة الإضافية لهذا الصراع الداخلي يفاقم كل المخاوف الأخرى، التي بسبب تلك الأضحيات التعيسة للمعتقد الخرافي يظلون مسكونين بالأشباح إلى الأبد»[53]. فالإنسان بطبعه يتساءل ويشك في كل شيء ويندهش من أي شيء، وحتى حينما يؤمن فإن إيمانه يظل مشوبًا بنوع من الحيرة والريبة، وذلك بدافع بحثه الدؤوب عن اليقين المفقود، الذي لن يجده مَهما حاول. وقصة النبي إبراهيم الذي ناشد ربه أن يغدق عليه ببعض الأدلة والبراهين، عسى أن تشفي غليل إيمانه، ولعلها تطفئ نار الشك الموقدة في صدره، تلخص لنا بوضوح حالة الإنسان وصراعه مع الإيمان والشك.

إن هذا الجانب المظلم والمستبد من الدين الذي يروم أساسًا إخضاع الإنسان والحد من حريته وكرامته، بل والتطاول على إنسانيته؛ هو الذي يجعل العديد من المفكرين والفلاسفة ـ وبعض عامة الناس في

(50) فروم، ص 38.

(51) هيوم، ص 82.

(52) المرجع نفسه، ص 93.

(53) المرجع نفسه، ص 107.

أحايين كثيرة ـ ينزعون نحو الأخلاق ويتزينون بالفضائل والقيم النبيلة باسم الواجب والإنسانية لا باسم الدين.

وفي هذا يؤكد هيوم أن للناس كل الاستعداد والقابلية من أجل الانخراط في أخلاق المجتمع وفضائله، وبإمكانهم ممارسة ذلك بارتياح كبير. على عكس ما يفرضه الدين من قواعد وضوابط منهكة ومتعبة تجعلهم ينفرون منه؛ لذلك قال: إنّ الدين هو «في كله مزعج ومرهق إلى الأبد»[54]. وفي الحصيلة فإن الالتزامات الأخلاقية غير محكومة، بالضرورة، بما يعتقده المرء أو يدين به. ذلك أن الإنسان «إذا كان فاضلًا حقًا، يكون مشدودًا إلى واجبه، من دون أي جهد أو مسعى. حتى في ما يتعلق بالفضائل التي هي أكثر صرامة، وأكثر تأسيسًا على التأمل، مثل الروح العامة أو واجب النبوة، أو ضبط النفس، أو الاستقامة. الالتزام الأخلاقي في فهمنا، يبطل كل ذريعة لفضيلة دينية، والسلوك الأخلاقي غير محكوم بما ندين به للمجتمع وأنفسنا»[55].

خاتمة

يُعدّ ديفيد هيوم من الفلاسفة القلائل الذين تركوا بصمة قوية في تاريخ الفلسفة والعلم، فهو من الآباء الروحيّين للنزعة التجريبية، ومن أكثر من تصدى للميتافيزيقا في العصر الحديث، كما أن تأثيره في الفلسفة كان واضحًا، أو لنقل في الفلسفات التي أتت من بعده، خصوصًا ما جاء به كانط، وأشد من ذلك تأثيره في الوضعية المنطقية؛ التي جاءت بمبدأ التحقق التجريبي في المعرفة والعلم، ماتحة من معين فلسفة هيوم، وباقي التجريبيين الآخرين.

لعل الميادين المعرفية التي بزغ فيها نجم ديفيد هيوم كثيرة ومتعددة، إلا أن أكثرها شهرة، ما جادت به قريحته في نظرية المعرفة، واعتماده على التجربة والحس والإدراك كأسس لقيام أيّ معرفة، ضاربًا النظريات والمقولات الميتافيزيقية كلّها التي ليس لها أي أساس حسيّ عُرض الحائط، وجاعلًا منها معرفة عقيمة وعديمة الجدوى فحسب. لقد كانت هذه الشهرة، التي عرفها في هذا المجال، وراء عدم اهتمام كثيرين بما جاء به في ميادين أخرى، ونخص هنا بالذكر تصوره للدين، ونظريته في التاريخ الطبيعي للدين.

قد لا يستسيغ البعض هذا الجمع بين ديفيد هيوم والدين، والحديث عنهما كثنائية أو زوج، لأن ما يصوره لنا تاريخ الفلسفة هو أن هيوم كان من أشد أعداء الدين والميتافيزيقا، وكان يدعو إلى حرق الكتب والمؤلفات جميعها التي تحوي كلامًا من هذا القبيل. والحقيقة: إن هذه الفكرة هي التي تبلورت لنا من خلال هذا البحث، فقد لامسنا كيف بحث هيوم في الدين مُركّزًا على تاريخه الطبيعي، كأنه يُنزله من برجه العالي والمقدس ليبحث فيه بما هو ظاهرة إنسانية كغيرها من الظواهر الأخرى، التي ينبغي الغوص في تاريخها واستجلاء أبرز معالمها ومصادرها من دون أن تتحكم فينا، والذي لم يكن ليجري

(54) المرجع نفسه، ص 116.

(55) المرجع نفسه، ص 116ـ117.

بلا نزع القداسة عنها، وهو ما قام به هيوم، فعلى الرغم من تصديه القوي للدين كعقيدة، وطعنه في الحجج جميعها التي أسس عليها المتدينون إيمانهم، لم يمنعه ذلك من الاهتمام به كمبحث فلسفي ميتافيزيقي يستحق أن يُفكَّر فيه وأن يُتفَلسَف حوله.

لقد ظل هيوم حبيس نسقه الفلسفي الذي يقطع مع قانون العلية، جاعلاً منه انطباعات ذات أساس سيكولوجي فحسب، وهو النسق المبني على نزعة تجريبية متطرفة، وأخرى اسمية واضحة بقوة، مع ما يسم ذلك كلّه من نزوع شكّي كبير. ففور إلغاء قانون العلية يُلغى معه أي احتمال لوجود أصل وعلة أولى للكون، وهنا مكمن تهافت تصور هيوم، وعدم قدرته على مجاراة مبادئ الفلسفة العقلية، التي من أُسُسها قانون العلية. فالعقل والفلسفة والحس والتجربة والعلم والميادين المعرفية كلّها تقوم على هذا المبدأ، وحتى هيوم نفسه، وهو يؤسس لنقد هذا القانون، فإنه يصدر عنه بالضرورة؛ إذ يرى في براهينه وحججه وأدلته النقدية عللاً ومؤثرات، يتوخى من بعدها، معلولات ونتائج تتمثل في التسليم بموقفه الناقد لهذا القانون. وهو ما يبدي لنا الجانب السفسطي والمغالطي في موقفه من العلية، ومن وجود الإله بعدّه علة ذاته، من منظور فلسفي، وعلة للموجودات كلّها، من منظور ديني.

إن ما جاء به هيوم يعد من التصورات المؤسّسة في دراسة الدين عمومًا، وفي الدين الطبيعي خصوصًا. وما تطرقنا إليه من موضوعات وإشكالات، يعطينا فكرة واضحة عن أصالة هيوم وجدته في دراسة قضايا الدين من منظور عقلي وفلسفي، من جهة، وبحثه في الدين بلحاظ تاريخه الطبيعي، من جهة أخرى. وذلك من قبيل: البحث في أصل الدين ونشأته، وإثارة بعض الإشكالات حول الأديان التعددية والتوحيدية وعلاقتها بالتعصب والتطرف الديني، وغيرها من الموضوعات الأخرى التي انبرى لها وحاول استكناهها وتقصي حقيقتها.

هذا من دون الخوض في بعض المؤاخذات التي يمكن تسجيلها حول منهج هيوم في دراسة الدين، خصوصًا ما يتعلق بالناحية التاريخية التي اتضح لنا من خلالها أن هيوم قد أغفل، أو ربما غيّب، بعض القضايا والوقائع التاريخية التي تعطينا أفكارًا مهمة حول نشأة العقيدة الدينية، كما تجاهل الحديث عن بعض الديانات البدائية من قبيل «الزرادشتية» التي كانت ستغير كثيرًا من الأمور حول تصوره لتأرجح الإنسان بين التوحيد والتعددية، ولأي منهما كان السبق التاريخي. إضافة إلى عدم تطرقه إلى نماذج من الأديان الوضعية ذات الصبغة الإنسانية التي تنعدم فيها أي معالم للألوهية؛ أي إنها أديان إنسانية خالصة، كالبوذية والطاوية والكونفوشيوسية، وغيرها.

عمومًا، يمكننا أن نؤكد أن تصور هيوم للدين يُعد من أشدّ التصورات تأثيرًا في فلسفة الدين وفي مباحث اللاهوت الفلسفي وتاريخه، وذلك من خلال ما جاء به من أفكار قوية عارض بها الدوغماطيقية التي لطالما كانت راسخة لسنوات عديدة، وأيقظ بها كثيرًا من العقول التي ارتاحت واطمأنت إلى العديد من الأفكار والتصورات التي تهم مجال الدين والعقيدة. كما أن معارضته الشديدة لمواقف بعض الفلاسفة من الدين، من أمثال: سبينوزا ولايبنتز، قد جعل تأثيره ينال حتى الفلاسفة وعلماء اللاهوت الذين أتوا من بعده، إذ كان لزامًا عليهم أن يبنوا صرح أفكارهم انطلاقًا مما أسس له، والاعتماد على قواعد أخرى غير تلك التي قوضها وهدَّ دعائمها.

References المراجع

العربية

جيمس، وليم. العقل والدين. ترجمة محمود حب الله. بيروت: دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، د. ت.

الخشت، محمد عثمان. الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم. القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، د. ت.

ديورانت، ول. قصة الفلسفة. ترجمة فتح الله محمد المشعشع. ط 2. بيروت: مكتبة المعارف، 1982.

فروم، إريك. الدين والتحليل النفسي. ترجمة فؤاد كامل. القاهرة: دار غريب للطباعة، 2003.

لاغريه، جاكلين. الدين الطبيعي. ترجمة منصور القاضي. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، 1993.

هيوم، ديفيد. التاريخ الطبيعي للدين. ترجمة حسام الدين خضور. دمشق: دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، 2014.

الأجنبية

Bergson, Henri. *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion.* 3ème édition. Paris Quadrige: PUF, 1988.

Comte-Sponville, André. *L'Esprit de l'Athéisme: Introduction à une Spiritualité sans Dieu.* Paris: Editions Albin Michel, 2008.

Diel, Paul. Paul Diel, *La Divinité: Le Symbole et Sa Signification.* Paris: Petite Bibliothèque Payot, 1971.

Frédéric, Worms. *Le vocabulaire de Bergson.* Paris: Edition Ellipses, 2000.

Grondin, Jean. *La philosophie de la religion.* Collection «Que sais-je?» 2ème édition. Paris: PUF, 2012.

Mircea, Eliade. *Le sacré et le profane*. Collection FOLIO/ ESSAIS, no. 82. Paris: Editions Gallimard, 1965.

O'Connor, David. *Hume on Religion.* London: Routledge Philosophy Guide Books, 2001.

Pascal, Blaise. *Pensées*, collection 'Le Livre de Poche.' Paris: Editions Gallimard, 1963.

أحمد الجرطي | Ahmed Eljorti*

النص الأدبي في ضوء إبدالات النظرية الأدبية المعاصرة: إستراتيجيات التأويل، ورهانات الدراسات الثقافية

Literary Texts in Light of the Transformations of Contemporary Literary Theory: Interpretative Strategies and the Promise of Cultural Studies

ملخص: يسعى هذا البحث لمتابعة أهم إبدالات تأويل النص الأدبي من الوضعية النقدية التي قاربت النصوص الأدبية؛ بوصفها حاملة لدلالة أحادية جاهزة هي وليدة تمثيل سياقاتها الخارجية، وبوصف مهمة المؤول تتحدد في اكتشافها، مرورًا بسلطة النصية مع البنيوية بسبب رهنها لنجاعة الممارسة النقدية وإنتاجيتها بتوصيف شعرية النصوص، وتحليل مظاهر أدبيتها ووحدتها الفنية المتجانسة، فضلًا عن خطاب ما بعد البنيوية الذي غالى في متاهة التأويل ولانهائيته من جراء تركيزه على مظاهر الانفتاح الدلالي في النصوص الأدبية، ووصولًا إلى الدراسات الثقافية التي حاولت تجاوز إغراق النظرية الأدبية في النصية ومتاهة التأويل؛ انطلاقًا من المناداة بتجذر النصوص والخطابات في سياقاتها الدنيوية والتاريخية، وتدثرها بأنساق ثقافية مضمرة تشي بالتشابك الوطيد بين المعرفة والسلطة.

كلمات مفتاحية: التأويل المطابق، النصية، التأويل المفارق، الدنيوية.

Abstract: This study is an attempt to approach the transformations of the interpretation of the literary text from Critical Positivism into Cultural Studies which reject the over interpretation of poststructuralism and adopt the concept of worldliness in the interpretation of the literary text. This means that the text is a cultural practice represents the relations between the knowledge and power.

Keywords: Hermeneutics, Positivism, Textuality, Over Interpretation, Worldliness.

* باحث في النقد الأدبي والدراسات الثقافية، المغرب.

Researcher in the Literary Criticism and Cultural Studies, Marocco.

مقدمة

مثّلت هوية النص الأدبي وإستراتيجيات تأويل أبعاده الجمالية والمرجعية مثار خلاف بين النظريات الأدبية، وما تفرع منها من اتجاهات نقدية شغلت المشهد النقدي الأدبي طوال القرن العشرين، ويعود سر هذا الاختلاف بين النظريات الأدبية والنقدية في توصيف طرائق تكوّن النص الأدبي واكتناه دلالاته، إلى تباين الخلفيات الفلسفية التي استرفدت منها هذه النظريات الأدبية منطلقاتها التصورية في فهم النص الأدبي وتأويله، وساهمت في تعضيد عملياتها الإجرائية وتنسيب رهاناتها المعرفية، فضلاً عن اضطلاع السياق الأدبي الذي تتفاعل معه النظريات الأدبية بدور خلاق في تحفيز المنظرين لمساءلة المنجز النقدي السائد، واجتراح إبدالات ومنظورات نقدية وتأويلية مغايرة في مقاربة النص الأدبي، تجدد آليات الدرس النقدي، وتستجيب لخصوصية الحساسيات والمنعطفات الجديدة الحاصلة في سيرورة العملية الإبداعية.

ومن هذا المنظور لا يمكن عزل احتفاء النقد الأدبي بشخصية الفرد المبدع خلال القرن التاسع عشر، واتخاذه مدخلاً أساسًا لتفسير النص الأدبي عن نشوء نظرية التعبير التي ازدهرت في القرن نفسه، وتصدت لنظرية المحاكاة التي سادت الحقل الإبداعي لقرون طويلة، مشددة على أن التجربة الأدبية هي حصيلة لما تجيش به الذات المبدعة من عواطف وإحساسات، ونوازع داخلية[1].

كما لا يمكن تفسير تصاعد الاهتمام في النظرية الأدبية الحديثة منذ أواخر القرن التاسع عشر بالسياق الاجتماعي، وما يمور به من صراعات طبقية ومادية لتحليل الدلالات الاجتماعية للنص الأدبي بمعزل عن ازدهار الواقعية الأدبية بمختلف تياراتها، وجمالياتها الانعكاسية التمثيلية التي ناهضت نظرية التعبير والخلق[2]. وفي السياق ذاته لا يتهيّأ لنا استيعاب الاهتمام الكبير في حقل النظرية الأدبية منذ العقود الأولى من القرن المنصرم، بخصوصية الكتابة الأدبية وشعريتها، من دون استحضار ازدهار تيار الحداثة الأدبية مع مارسيل بروست، وما صاحبها من تحرر من الجمالية الانعكاسية التمثيلية للواقعية، ونزوع نحو التشديد على استقلالية الفن الأدبي، وترهين شعريته بجمالية اللغة، والتكثيف الاستعاري للكتابة، وانزياح عوالمها التخييلية عما هو معطًى ومنوالي وناجز[3].

وتأسيسًا على هذا التعالق الشديد بين إبدالات التأويل النقدي للنص الأدبي، وكشوفات المعرفة المتجددة في حقل العلوم الإنسانية، وانتهاك التجارب الأدبية لما هو سائد من تقاليد وسنن أدبية مكرسة، سنحرص في دراستنا النقدية هذه، المعنية بكيفية تغير زوايا تأويل النص الأدبي في ضوء إبدالات النظرية الأدبية المعاصرة، على استكشاف أهم القطائع النقدية التي عرفها الفكر الأدبي في فهم شروط إنتاج النص الأدبي، وتأويل دلالاته، فضلاً عن استبطان ما تتشربه هذه القطائع

(1) صالح زياد، **آفاق النظرية الأدبية من المحاكاة إلى التفكيكية** (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 2016)، ص 24.

(2) جابر عصفور، **تحديات الناقد المعاصر** (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 2014)، ص 30.

(3) بيير ف. زيما، **النص والمجتمع: آفاق علم اجتماع النقد**، ترجمة أنطوان أبو زيد (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013)، ص 225-226.

من مرجعيات فلسفية وإبستيمولوجية، وما تتصادى معه من انزياحات جديدة في أساليب العملية الإبداعية، وطرائقها الأسلوبية والتعبيرية تترك انعكاساتها المباشرة على بنية النص الأدبي وأنظمته الإشارية والدلالية.

وانطلاقًا من التمعن في كيفية حضور هوية النص الأدبي في مسار النظرية الأدبية منذ الوضعية النقدية خلال القرن التاسع عشر، ووصولاً إلى مد الدراسات الثقافية المهيمن حاليًا على المشهد النقدي العالمي، يمكننا الوقوف، بحسب تصورنا الخاص، عند أربعة إبدالات أساسية جرى من خلالها تقديم منظورات جديدة وفارقة في تأويل النص الأدبي، تنزاح عما هو سائد ومكرس من تصورات ومفاهيم نقدية، وهي الإبدالات التي سنناقشها في المباحث الآتية في هذه الدراسة.

أولًا: النص الأدبي وإستراتيجيات التأويل المطابق

المقصود بالتأويل المطابق للنص الأدبي هو تسليم المنظر أو المؤول عوالمه التخييلية والإنسانية على توفره على دلالة أحادية هي التي «قصدها المؤلف بحيث يُختزل رهان القارئ في العثور عليها»[4]، وهو ما يترتب عنه على صعيد الممارسة النقدية الاهتمام بمدلول النص الأدبي التعييني المباشر، وتهميش غنى عوالمه التخييلية التي ينظر إليها في ظل هذا التصور النقدي بوصفها وسائط أو قنوات جاهزة فحسب، يتبارى في ابتكارها المبدعون لتوصيل مقاصدهم الناجزة الموجودة في أذهانهم، وعلى الرغم من أن جذور هذا التفكير النقدي جذورٌ راسخة في القدم، فإنه يمكن عدُّ فترة القرن التاسع عشر بمنزلة الحقبة النقدية التي سادت خلالها هذه القراءة الخطية التعيينية المتمسكة باختزال هوية النص الأدبي في دلالة أحادية مباشرة، وهي القراءة التعيينية التي ارتبطت بتيار الوضعية النقدية من سانت بوف إلى غوستاف لانسون، ويمكن تفسير دواعي اهتمامه أثناء تفسير النص الأدبي بعلل تكوّنه وشروط إنتاجه، وظروف حياة مبدعه، وقصديته المباشرة بعاملين أساسين: يتجلى أولهما، كما يشدد آن جفرسون وديفيد روبي، في ازدهار العلوم الطبيعية، ونزعتها الجبرية في تفسير ظواهر الكون وأسبابه، ونشأة تيار الوضعية في الفلسفة مع أوغست كونت الذي دعا إلى ضرورة نبذ كل ما له علاقة بالتأمل المجرد والتفكير النظري الخالص، والاهتمام فقط بـ «الحقائق المدركة حسيًا»[5]. ومن امتدادات هذه النزعات العلمية للنقد الأدبي طموح جملة من النقاد إلى نقل مفاهيمها إلى ميدان الممارسة النقدية لإكسابها الروح العلمية، وهو ما تجلّى مع سانت بوف من خلال مناداته بضرورة تصنيف الأدباء في فصائل لالتقاط ملامحهم الخاصة والمشتركة، كما يصنف عالم النباتات نباتاته في عينات وفصائل للتمييز بينها، هذا فضلاً عن هيبوليت تين الذي حاول استنطاق النص الأدبي، وتفسير محدداته ومصادره تفسيرًا جبريًّا وآليًّا في ضوء ثلاثة عناصر متضافرة، هي: العرق والبيئة والعصر، ويضاف إلى هذين الناقدين فريديناند برونتيير الذي صب

(4) محمد بوعزة، **استراتيجية التأويل من النصية إلى التفكيكية** (الرباط: منشورات الاختلاف، دار الأمان، 2011)، ص 90.

(5) آن جيفرسون وديفيد روبي، **النظرية الأدبية الحديثة تقديم مقارن**، ترجمة سمير مسعود (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1992)، ص 9.

جل عنايته على تفسير قوانين تطور النوع الأدبي في ضوء النزعة الداروينية القائلة بالنشوء والارتقاء للجنس البشري[6].

أما العامل الثاني الكامن وراء اهتمام تيار الوضعية الذي أَسس لاتجاه الدراسة التاريخية للأدب بالمعنى الجاهز المرتبط بالقصدية المباشرة للفرد المبدع، فيعود إلى ازدهار المذهب الرومانسي الذي ناهض نظرية المحاكاة المرهنة شروط الإبداع الجيد وإنتاجيته باتباع نموذج القدماء، والامتثال لتقاليدهم المكرسة، مؤسسًا بالمقابل لنظرية التعبير التي أعلت من شأن الفرد بوصفها العملية الإبداعية عصارة لوجدان المبدع، وما يعتمل بداخله من إحساسات ومشاعر ذاتية.

وتأسيسًا على هذه المعطيات اختُزلت هوية النص الأدبي مع هذا الإبدال النقدي، في كونه حاملاً لـ «مضمون ثابت في مواجهة قراء متعاقبين عليهم دائمًا أن يصلوا إليه باعتباره عين الحقيقة في كل الظروف والأحوال»[7].

لكن ما تجدر الإشارة إليه في هذا السياق، أنّه على الرغم من تطور النظريات الأدبية التي انطلقت من السياق الخارجي لفهم النص الأدبي، وتفسير دلالاته، فإنها لم تتجاوز في تأويلها النص الأدبي هذه النزعة التأويلية المطابقة الحريصة على الإمساك بدلالة النص الأدبي التعيينية المباشرة، وهكذا لو توقفنا عند نظرية سوسيولوجيا الأدب التي تمثلت المنجز النقدي للدراسات التاريخية للأدب، وتجاوزته إلى تخليص الممارسة النقدية من المقاربة التبسيطية الاختزالية للنص الأدبي، فالملاحظ أنها على الرغم من تنوع طرائقها ومناهجها النقدية في تحليل شروط إنتاج النص الأدبي وتأويله، ظلت مشدودة إلى هذه النزعة التأويلية المسكونة في تمرسها بالأعمال الأدبية بهاجس الوحدة والثبات والمطابقة. ويكفي أن نستعرض في عجالةٍ إستراتيجيات فهم النص الأدبي وتأويله عند أربعة أعلام بارزين من منظري سوسيولوجيا الأدب، ليتضح لنا مدى انغراس هذه النظرية الأدبية في النزعة التأويلية المطابقة.

يعد الناقد المجري جورج لوكاتش في طليعة هؤلاء المنظرين الذين يعود إليهم الفضل في تطوير سوسيولوجيا الأدب بسبب تخليصها من مرحلة سوسيولوجيا المضامين التي أغرقت، مع جورج بليخانوف، في البحث خلال تفسير مرجعيات النصوص الأدبية عن معادلها الاجتماعي المباشر الموجود في الواقع الخارجي، منبهًا عن طريق مفهومه المعروف بـ «الانعكاس» إلى ما للشكل الأدبي من دور خلاق ومميز في تخصيص علاقة النص الأدبي بالواقع الاجتماعي، والانزياح بها عن إسار الحرفية والمطابقة؛ لكون الشكل الأدبي، بحسب لوكاتش، يشمل جملة من الوسائط التي بفضلها لا يعكس النص الأدبي الواقع الخارجي مباشرةً، بل يعيد صوغه من جديد، وتشمل رؤية الكاتب، وطريقة تضفيرها وتجديلها مع مكونات النص الفنية، وهو ما أشار إليه الناقد ديفيد فورتماكس حين شدد على

(6) أحمد يوسف، **القراءة النسقية سلطة البنية ووهم المحايثة** (الجزائر: الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، 2007)، ص 57ـ58.

(7) حميد لحمداني، **القراءة وتوليد الدلالة تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2003)، ص 5.

أن الشكل الأدبي عند لوكاتش «ليس شيئًا تقنيًا لغويًا كما هو لدى الشكلانيين ومن بعدهم البنيويين. إنه بالأحرى القالب الجمالي المعطى للمضمون، ويتجلى في معالم تقنية كالزمن السردي والعلاقة المتبادلة بين الشخصيات، والمواقف ضمن العمل»[8].

إلا أنه، على الرغم من جهود لوكاتش النقدية الكشافة في إخصاب سوسيولوجيا الأدب بمنظورات جديدة للشكل الأدبي، تحتفي بفاعليته المنتجة في تخصيص وعي المبدع بقضايا مجتمعه، يمكن في هذا الاتجاه تأكيد أن تشبع لوكاتش بالفلسفة المثالية الهيغلية المسكونة باستكناه الجوهر المحتجب خلف تناقضات الواقع الخارجي السطحية، قاده إلى التركيز خلال مقاربته للنصوص في استكشاف مظاهر وحدتها وانسجامها، مغفلاً بذلك ما تنضح به من ثراء وتعدد دلالي، وهو ما يبرز من خلال مفهومه الشهير «الكلية» الذي يحدد مهمة الفن الروائي الأصيل في «مقاومة ما ولده النظام الرأسمالي من اغتراب للإنسان وتجزيء لذاته بإعادة الوصل بين المتناقضات، وخلق وحدة شاملة بين العناصر المنقسمة تجمع بين العام والخاص التصوري والحسي، السطحي والجوهري»[9].

ولعل هذا التأويل المطابق للنصوص الإبداعية والذي تميّزت به الجمالية اللوكاتشية، هو ما مضى الناقد الفرنسي لوسيان غولدمان في ترسيخه في بنيويته التكوينية بسبب استمراره بدوره في الامتياح من الرافد المعرفي نفسه الذي استرفده أستاذه جورج لوكاتش المتمظهر في الجمالية المثالية الهيغلية، ومن تجليات ذلك عند لوسيان غولدمان أنه على الرغم من استضاءته بمد البنيوية الذي غمر الفكر النقدي العالمي منتصف الخمسينيات من القرن المنصرم، للوقوف عند الخصوصية النوعية للنص الأدبي قبل تفسير رؤيته للعالم، فإن غولدمان بدوره، ظل منحازًا في ممارسته النقدية إلى مظاهر الوحدة والانسجام في النصوص الأدبية، وليس إلى مظاهر الصراع والتعدد، ويتجلى ذلك من خلال رهنه نجاعة القراءة النقدية باستكشاف بنى النصوص الدالة، وما يسكنها من انسجام داخلي محايث بعيدًا عن أيّ صراع في الرؤى، وازدواجية في الدلالات، وفي هذا النطاق يقول بيير زيما منتقدًا تجذر هذه النزعة التأويلية المطابقة عند لوسيان غولدمان من خلال مفهومه المعروف بـ «البنية الدالة»: «وهكذا فإن المفهوم المركزي للبنية الدلالية يفسح المجال لبعض الأسئلة مثل ما هو بالتحديد معنى البنية الدلالية في نص أدبي أو فلسفي، وكيف يختزل النص المتعدد المعنى إلى بنية مفهومية واحدة، أليس من الأفضل التوصل إلى بنية دلالية متعددة مع القراءات المختلفة للنص والتي لا تكف عن التناقض والتنافس»[10].

استنادًا إلى هذه المعطيات، يعكس لوكاتش وغولدمان في انحيازهما إلى مظاهر التطابق والتماثل في النصوص الإبداعية، طغيان التفكير الفلسفي على الممارسة النقدية، ما جعلهما لا يقدمان داخل أبحاثهما التطبيقية إلماعات نفاذة في تشريح دور البنى اللغوية والتركيبية التي تزدان بها النصوص

(8) جيفرسون وروبي، ص 253.

(9) أحمد الجرطي، **تمثلات النظرية الأدبية الحديثة في النقد الروائي المعاصر** (دمشق: دار النايا، 2014)، ص 32.

(10) بيير زيما، **النقد الاجتماعي نحو علم اجتماع النص الأدبي**، ترجمة عايدة لطفي، مراجعة أمينة رشيد وسيد البحراوي (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1991)، ص 21.

الإبداعية، في تشعيب منظوراتها الدلالية للعالم، واجتراح منافذة ثرة أمام المتلقي للتدليل، إلا أن السؤال الذي يفرض نفسه بإلحاح في هذا النطاق هو: هل استطاعت سوسيولوجيا الأدب في نزوعها، منذ فترة الستينيّات من القرن المنصرم إلى تجديد إوالاتها النقدية، تجاوز هذه النزعة التأويلية المطابقة للنصوص الأدبية بفضل استدعاء مقولات وإستراتيجيات نقدية، أشدّ إجرائية وملموسية، مستوحاة من المناهج النصيّة التي عنيت بشعرية الخطاب الأدبي وتشريح بنيته النصيّة الداخلية؟

وإجابة عن هذا الإشكال الجوهري يمكننا أن نؤكد أنه على الرغم من الاجتهادات النوعية التي قدمها اتجاه سوسيولوجيا النص في تعميق التحليل النقدي لمسألة التضافر بين الاجتماعي والأدبي في نسيج النصوص الإبداعية انطلاقًا من تبئيره لآليات الممارسة النقدية على تحليل كيفية تمظهر وتبنين حمولات النص الاجتماعية عبر مكوناته اللغوية والمعجمية والخطابية(11)، وعلى الرغم من عدم معالجة هذا التيار للنصوص الأدبية بوصفها بنية منسجمة حاملة لرؤية مركزية متسيدة، مشددة على ما تلتحف به من تعدد وازدواج دلالي، فإن المتمعن في الدراسات التطبيقية التي قدمها منظرو سوسيولوجيا النص البارزون نحو: بيير ماشيري، وتيري إيغلتون، وبيير زيما، يلاحظ تجذر إستراتيجياتهم التحليلية في هذه النزعة التأويلية المطابقة، وهو ما يلوح، مثلاً، مع الناقد الفرنسي ماشيري الذي على الرغم من تشديده في كتابه من أجل نظرية في الإنتاج الأدبي على الدور الفائق الذي تضطلع به اللغة في تفكيك أيديولوجيا الكاتب القبلية المتماسكة وتحريفها، فإنّ رهنه نجاعة الممارسة النقدية بتأويل تلك البياضات والفراغات التي تترتب عن تفكيك اللغة للأيديولوجيا داخل النص، للوصول إلى الأيديولوجيا الغائبة النقيض، لا يجعل ماشيري ينداح عن دائرة التأويل المطابق المتشبث في تحليله للنصوص الأدبية بتوفرها على دلالة أحادية مستترة، ولذلك يشبه ماشيري مهمة الناقد في استبطان هذه الدلالة المضمرة خلف فجوات النص وجوانبه الصامتة بـ «مهمة المحلل النفسي الذي عليه أن يركز اهتمامه على لاشعور النص أي على ما لا يقال وما هو مكبوت بالضرورة»(12).

وفضلاً عن ماشيري، لا يختلف الأمر مع زيما، أحد أبرز أعلام اتجاه سوسيولوجيا النص، ومن ساهموا باقتدار نقدي نفّاذ في تخصيب سوسيولوجيا الأدب وتطويرها انطلاقًا من انفتاحه على كشوفات المناهج النقدية الأخرى، واستثمارها في استبطان كيفية تكوّن النص الأدبي وتعالق نمطه وبنياته النصية مع الأنساق الاجتماعية والمادية للواقع الخارجي، وقد راوحت هذه الكشوفات بين الحوارية الباختينية، والبنيوية التكوينية، والنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، والشعرية البنيوية والسيميائيّات، وهكذا بفضل استدعاء زيما هذه المرجعيات النقدية كلّها للوقوف عند مظاهر تعدد النص الدلالي، اتجهت مفاهيمه النقدية كلّها إلى تحليل تجليات تمفصل هذا التعدد الدلالي، والتنافر في المواقف والصراعات الطبقية عبر المستويات اللغوية والتركيبية للنص الأدبي، وتمايزها على صعيد بنياته المعجمية، وهو ما يبرز في مفاهيمه الأساسية المركزية المشكلة لجهازه النقدي، نحو: «اللغات

(11) Pierre Zima, *Manuel de Sociocritique* (Paris: Publié avec le concours du centre national des lettres, 1985), p. 125.

(12) رامان سلدن، **النظرية الأدبية المعاصرة**، ترجمة جابر عصفور (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1991)، ص 40.

الاجتماعية» و«الوضعية الاجتماعية اللسانية» و«التناص كمقولة إنتاجية». إلا أن المتفحص في طريقة تفعيل زيما هذه الإوالات النقدية في تمرسه بالنصوص الأدبية، وتأويل أنساقها المرجعية المتناسجة مع بنياتها التركيبية والخطابية، يلاحظ اختزال نتائج تأويلات ممارسته النقدية في دائرة التأويل المطابق.

ويكفي الوقوف عند مفهوم زيما النقدي التصوري والإجرائي الموسوم داخل جهازه المفاهيمي بـ «التناص كمقولة إنتاجية» الحاضن لإستراتيجياته التحليلية، والناظم لاتساقها المنهجي حتى نلمس إلحاح زيما على ضرورة انتهاء القراءة النقدية والتأويلية للنصوص إلى استكشاف دلالاتها الحاسمة التي تشي من خلالها بانحيازها لوجهة نظر أيديولوجية محددة متصارعة مع أيديولوجيات أخرى في الواقع الخارجي، منتقدًا في هذا التوجه ميخائيل باختين الذي على الرغم من ريادته في إبراز الطابع التناصي والحواري الذي يميِّز الفن الروائي عن باقي الأنواع الأدبية الأخرى، فإنّ انحيازه للرواية الحوارية التي تمتاز بتفرد أوعاء الشخصيات، وتنسيب منظوراتها للعالم بعيدًا عن سلطة الكاتب وتوجهاته الأيديولوجية المسبقة[13]، جعل باختين لا يولي أهمية كبرى لموقف الرواية الحاسم تجاه قضايا عصرها واشتراطاته المادية والمجتمعية، يقول بيير زيما في هذا السياق: «من الواضح أن الكتابة التخييلية بعيدة عن أن تكون ذات صلة بلغة محايدة تستخدمها أثناء ابتكار تقنيات جديدة، فإنها عكس ذلك تتطور داخل وضعية سوسيولسانية متخذة موقفًا مع أو ضد بعض السوسيولهجات [...] هكذا تكتسب كل فعالية تناصية، كذلك خاصية تذاوتية بمعنى أنها مرتبطة دومًا بالفواعل الجماعية وأيديولوجياتها كما تظهر على المستوى النصي»[14].

وفي ضوء هذه المعطيات، يتضح لنا أنه على الرغم من التطور الهائل الذي عرفته سوسيولوجيا الأدب في مسارها التنظيري والتحليلي للأدب، وعلى الرغم من تجدد مناهجها النقدية وتشعبها في التمرس بالنصوص الإبداعية بسبب انفتاحها على كشوفات المناهج النقدية الأخرى لتخصيب منطلقاتها التصورية والإجرائية فإنها لم تتجاوز هذه النزعة الحدية الحاسمة في تأويلها للأدب، الحريصة على استبطان دلالاته النهائية التي تنحاز من خلالها إلى مصالح طبقية وفكرية معينة متصارعة في الواقع الاجتماعي.

ثانيًا: النص الأدبي من سلطة النصية إلى ميتافيزيقا النسق

إذا كانت هوية النص الأدبي تحدد بتأثير من هيمنة سوسيولوجيا الأدب على المشهد النقدي العالمي فيما تحيل عليه مكوناته الفنية من مضامين ومدلولات مباشرة، فيمكن عدُّ فترة الخمسينيات من القرن المنصرم بمنزلة نقلة نوعية في فهم الأدب، وتأويله داخل مسار النظرية الأدبية المعاصرة، وقد ارتبطت هذه النقلة النوعية باتجاه البنيوية التي شددت على أن خصوصية النص الأدبي لا تنبجس

(13) ميخائيل باختين، **شعرية دوستويفسكي**، ترجمة جميل نصيف التكريتي، مراجعة حياة شرارة (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1986)، ص 47.

(14) بيير زيما، **سوسيولوجيا النص بين الإنتاج والتلقي**، ترجمة عبد الحق بيتكمنتي، مراجعة أحمد الدويري (فاس: مطبعة إنفوبرانت فاس، د.ت.)، ص 49.

عن طريق ما يتدثر به من مرجعيات ودلالات متواشجة مع أسئلة الواقع الاجتماعي، وإنما عن طريق تضافر مكوناته الفنية الداخلية التي تحقق أدبيته. وإذا كانت البنيوية في نزوعها نحو الاهتمام بشعرية النصوص وقوانينها الداخلية قد استثمرت جهودًا نقديةً سابقة عنيت بتحليل البنية النصية المحايثة للنص الأدبي بعيدًا عن القصدية المباشرة للمبدعين، كما هو الحال مع الشكلانية الروسية والنقد الجديد، فإن اللسانيات السوسيرية تعد هي الرافد المعرفي الأساس الذي وجه البنيوية إلى رفض المقاربات الخارجية للأدب، وترهين علمية الممارسة النقدية وإنتاجيتها بتوصيف ميكانزماته الداخلية، متأثرة بنزوعها نحو دراسة اللغة دراسة سانكرونية بعيدًا عما أطلق عليه اسم الدراسات التعاقبية، ويمكن تحديد أهم المرتكزات النقدية التي قامت عليها الشعرية البنيوية في تحليل النص الأدبي من خلال هذه الرؤية التي يقدمها أحد أبرز أعلامها في الستينيات وهو تيزيفتان تودوروف يقول: «إن الشعرية في اختلافها عن تفسير الأعمال الفردية لا تحاول تسمية معنى، لكنها تهدف إلى الوصول إلى القوانين التي تحكم ميلاد كل عمل، لكنها وهي تختلف في ذلك عن علوم مثل علم النفس وعلم الاجتماع تبحث عن تلك القوانين داخل الأدب نفسه، ومن ثَمَّ فإن الشعرية منهج تعامل مع الأدب يجمع بين كونه مجردًا وكونه داخليًا»[15].

من هذا المنطلق، يمكن عدّ طرائق اشتغال الشعرية البنيوية في فهم هوية النص الأدبي واستنطاق أنظمته الداخلية طرائق تتحدد، كما يكشف تودوروف، في مستويين أساسيْن متضافرين:

يتمثل المستوى الأول في إقصاء مدلول النصوص الأدبية، وتبئير آليات الممارسة النقدية على تشريح قوانينها الداخلية وتوصيفها بهدف الوصول إلى أدبيتها، وقد كشف هذا المستوى الأول في مشروع الشعرية البنيوية عن هشاشته؛ لأنه لا يمكن «تقليص دينامية النص في المستوى اللغوي»[16]، نظرًا إلى ما تتشربه اللغة نفسها من حمولات اجتماعية وثقافية وتاريخية متجذرة في الواقع الخارجي، وهو ما استشعره تودوروف في كتابه «نقد النقد» حين نادى، متأثرًا بباختين، بما أطلق عليه اسم النقد الحواري لتجاوز انغلاق الشعرية البنيوية، والتشديد على الطابع الحواري والتناصي للُّغة.

أما المستوى الثاني من آليات اشتغال الشعرية البنيوية في تحليل النصوص الأدبية الذي اكتسى أهمية بالغة في أبحاثها التطبيقية للاستدلال على علميتها ومعياريتها التحليلية، فيتجلى في محاولة نمذجة الأعمال الأدبية في قوانين كلية تجريدية ومتعالية، وقد اصطدم هذا الطموح لدى الشعرية البنيوية في تشييد نسق كوني افتراضي تقاس في ضوء هياكله الناجزة شعرية النصوص وأدبيتها بعائق منهجي؛ وهو أن النصوص الإبداعية لا تظل دائمًا خاضعة لما هو قار من سنن وأعراف أدبية مكرسة، بل سرعان ما تنزاح عن المعيار مؤسسة لتقاليد جديدة في الكتابة الأدبية، وهو ما يُجهضُ محاولات المشروع البنيوي كلها التي تسعى لتنميط الأعمال الأدبية في قوانين كلية ثابتة ونهائية.

---

(15) Tzvetan Todorov, *Introduction to Poetics*, Richard Howard (trans.), (Brighton: Harvester Press, 1981), p. 6.

(16) محمد بوعزة، **سرديات ثقافية من سياسات الهوية إلى سياسات الاختلاف** (بيروت: منشورات ضفاف، دار الأمان، منشورات الاختلاف، 2014)، ص 33.

وتأسيسًا على هذه العوائق المنهجية التي واجهتها البنيوية في تفعيلٍ واستزراع لمفاهيمها في ميدان الممارسة النقدية، انبرت من داخلها أصوات نقدية تنشد تجاوز نزعتها النصية الخالصة والحصرية، مشددة على انفتاح النصوص الأدبية وتعددها الدلالي، ومشروطية إنتاجيتها بالنشاط التأويلي للقارئ كما هو الحال مع رولان بارت، وهو ما أعد لإبدال ثالث في حقل النظرية الأدبية المعاصرة يحتفي بالتأويل المفارق للنص الأدبي.

ثالثًا: النص الأدبي وإستراتيجيات التأويل المفارق

عرفت هوية النص الأدبي وإستراتيجيات تأويله تحولاً نوعيًا بعد انحسار المشروع البنيوي، وما تميز به من نزعة نصية خالصة، وظهور اتجاهات خطاب ما بعد البنيوية التي شددت على انفتاح النصوص الأدبية، وتعددها الدلالي، بسبب ما ترشح به من بياضات وفراغات تفترع أمام المتلقي منافذ ثرة للتدليل، وقد تفاوتت هذه الاتجاهات التي مثَّلت خطاب ما بعد البنيوية في إطلاقها عنان التأويل ومساحاته أمام القارئ نتيجة لاختلافها في منطلقاتها الفلسفية ورهاناتها النقدية، وعلى هذا الأساس تحتل تفكيكية جاك دريدا موقعًا لافتًا داخل خطاب ما بعد البنيوية؛ بسبب ما قدمته من منظور جديد لهوية النص الأدبي، يشدد على تعدد مداخله القرائية، ومراوغة دلالاته المستمرة للمتلقي بسبب ما تتميز به دواله من مراوحة لمدلولاتها، وهو ما يبقي الدلالة في إرجاء متجدد يستعصي على التثبيت ويشرع منافذ التأويل على إمكانات لا محدودة. وفي هذا السياق يقول دريدا مضيئًا هذا التصور الجديد للنص الأدبي في ضوء التفكيكية المنادية بانفتاحه الدائم وتدمير طابعه التناصي لكل مركز أو أصل متعال: «ما حدث هو عملية اجتياح [...] أبطلت كل الحدود والتقسيمات، وأرغمتنا على توسيع المفهوم المتفق عليه لما ظل يسمى نصًا لأسباب إستراتيجية [...] نصًا لم يعد منذ الآن جسمًا كتابيًا مكتملاً أو مضمونًا يحده كتاب أو هوامشه، بل شبكة من الاختلافات، نسيج من الآثار التي تشير بصورة لا نهائية إلى أشياء ما غير نفسها، إلى آثار اختلافات أخرى»(17).

واستنادًا إلى هذا الطرح الذي يقدمه دريدا للنص الأدبي المشدد على كونه مجرة من العلامات العائمة، ونسيجًا من الدوال المفارقة لمدلولاتها، ما يجعل الدلالة أثرًا لأثر غائب ومن دون حدود فحسب، يتميز التأويل عند دريدا باللانهائية ولا يخضع لأيّ شروط تقننه وتلْجِمُ لا نفاذيته.

لكن ما تجدر الإشارة إليه في هذا السياق، ونحن نقدم ماهية النص الأدبي في ضوء إستراتيجيات التأويل المفارق عند خطاب ما بعد البنيوية، أنه إذا كان جاك دريدا - وتساوقًا مع رهان التفكيك الرافض لتثبيت أي معنى خوفا من الوقوع في التمركز من جديد - يلغي سلطة النص تمامًا في الإحالة على دلالات وأنساق مادية موجودة في الواقع الخارجي، فيمكن النظر إلى المشروع التأويلي عند الناقد الألماني فولفانغ إيزر المندرج ضمن نظرية التلقي، بوصفه ممثلاً لتوجهٍ مخالف لتفكيكية دريدا على الرغم من التقائهما في الإيمان بالتعدد الدلالي للنصوص الأدبية، ومردّ ذلك أنّ إيزر، على الرغم من

(17) Jacques Derrida, «Living On : Borderlines,» in Harold Bloom, *Deconstruction and Criticism* (New York : Seabury Press, 1979), pp. 83-84.

دفاعه المستميت عن كون المعنى في النص الأدبي لا يتسم بالجاهزية، بل هو حصيلة لسيرورة القراءة، ونتاجًا للتفاعل بين قطبين: قطب فني مرتبط بالنص، وقطب جمالي مرتبط بالمتلقي[18]، لا يلغي سلطة النص تمامًا من التوفر على قرائن نصية داخلية ترشد عملية القراءة، وتضمن انسجامها وتماسكها، بل يلح على أن النص الأدبي نص متدثر بجملة من الإستراتيجيات النصية التي توجه القارئ أو المؤول في التفاعل مع النص الأدبي، والمشاركة في توليد دلالاته. يقول إيزر: «يستمد العمل طبيعته الدينامية من وجوده الفعلي، وهذا في الحقيقة شرط مسبق لما يترتب عن العمل من تأثير. فعندما يستعمل القارئ المنظورات المتنوعة التي يقدمها إليه النص كي يصل النماذج والنظرات التخطيطية أحدهما بالآخر، فإنه يجعل العمل في حالة حركة، وهذه العملية نفسها تفضي أساسًا إلى استيقاظ الاستجابات في نفسه، وهكذا فإن القراءة تجعل العمل الأدبي يتكشف عن طبيعته الدينامية المتأصلة»[19].

ومن بين هذه المنظورات أو الإستراتيجيات النصية التي استفاض إيزر في استقصائها بكتابة «فعل القراءة» وتؤشر على أن انبناء الموضوع الجمالي لا يخضع للذاتية والاعتباطية، نجد مفهوم الواجهة الخلفية الذي يشير إلى عناصر الواقع الخارجي التي يسترفدها النص الأدبي لتشييد مضمونه، ومفهوم الواجهة الأمامية الذي يؤشر على الجهد الذي يبذله المتلقي في متابعة عمليات التحويل التي تخضع لها العناصر الخارجية المنتقاة داخل النص الأدبي[20]، كما يضاف إلى هذه الإستراتيجيات النصية التي تنظم عملية التأويل، وتحد من متاهته بنية الموضوع والأفق التي تعني عند إيزر «أن واقع الشيء الجمالي الذي يقدمه النص لا يتكون إلا من خلال الربط بين هذه الرؤى المختلفة، وهناك بوجه عام أربع رؤًى يظهر من خلالها نمط الرصيد لأول مرة، وهي: رؤى الراوي والشخصيات والحبكة والرؤى المتروكة للقارئ»[21].

والواقع أنه، على الرغم من الجهد الذي اضطلع به إيزر في الحد من فوضى التأويل، ولانهائيته، وجعله «مرجعية النص الروائي مبنية ومعروضة وفق جمالية إعادة الإنتاج وهي الجمالية التي تقتضي مراعاة التخييل السردي ومكونات النص الروائي السردية والخطابية والفنية»[22]، فينبغي الإقرار في هذا الاتجاه بأن إفراط خطاب ما بعد البنيوية في التنظير لإشكالية القراءة والتأويل، وتبئير آليات الممارسة النقدية على استكشاف مناطق التدليل في النصوص الإبداعية، جعل اتجاهات هذا الخطاب تُهمِّش السياقات الخارجية للنصوص، وما تمور به من صراعات مادية وأيديولوجية تتخلل عوالمها الفنية، وتتألّف في أنساق وصور وتمثيلات متواشجة مع الهوية والسلطة والماضي والتاريخ، وهو ما كان حافزًا لظهور إبدال رابع في استنطاق ماهية النص الأدبي، وهو إبدال الدراسات الثقافية الذي أعاد

(18) فولفانغ إيزر، **فعل القراءة نظرية الاستجابة الجمالية**، ترجمة عبد الوهاب علوب (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2000)، ص 28.

(19) فولفانغ إيزر، «عملية القراءة: مقترب ظاهراتي»، في: جين ب. تومبكنز، **نقد استجابة القارئ من الشكلانية إلى ما بعد البنيوية** (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1999)، ص 113-114.

(20) المرجع نفسه، ص 103.

(21) المرجع نفسه، ص 104.

(22) عبد الرحمن التمارة، **مرجعيات بناء النص الروائي** (عمان: دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، 2013)، ص 79.

من جديد ربط النصوص بسياقاتها الخارجية، ولكن من منظور مغاير يختلف عن الدراسات التاريخية والسوسيولوجية للأدب.

رابعًا: الدراسات الثقافية والتأويلية الدنيوية للنص الأدبي

1. المنطلقات التصورية والإستراتيجيات التحليلية

تتمثل الإضافة النوعية التي قدمها اتجاه الدراسات الثقافية في مسار النظرية الأدبية المعاصرة للقراءة النقدية في تشديده على أن كينونة النص الأدبي لا تتحدد فيما ينضح به من قيم فنية آسرة منبجسة من طاقاته اللغوية والتعبيرية والاستعارية فحسب، وإنما تتحدد هذه الكينونة من طبيعة الأنساق المضمرة داخل النص التي يشيد من خلالها منظوراته للهوية والآخر والسلطة؛ لأنّه كثيرًا ما اندست أنساق وتمثيلات شائنة، باسم هذه الجمالية للأدب، تكرس قيم التناحر والصراع والتعصب العرقي والحضاري، وهو ما أوضحه إدوارد سعيد، أحد أهم منظري هذا الإبدال النقدي الجديد، حينما كشف في تأويلاته الثقافية اللماحة للرواية الغربية عن تواطؤ سردياتها مع الإمبريالية، بسبب تبطنها العديد من التقسيمات الناجزة التي قوامها الإعلاء من شأن كل ما هو غربي؛ لتبرير التوسع الإمبراطوري الأوروبي في أقاصي العالم وترسيخ نموذجيته الحضارية، وفي المقابل، تبخيس كل ما هو لاغربي، لتسويره في دائرة الدوني والمنحط لشرعنة تبعيته واسترقاقه[23]، ويعد مفهوم «التمثيل»، من هذا المنظور، العصب الجوهري للدراسات الثقافية؛ كونه هو المدخل الأساس لإعادة مساءلة هوية النص الأدبي وتأويل ما يتوارى خلف مستوياته التخييلية من أنساق ورؤًى تتشابك وراءها علائق وشيجة بين المعرفة والسلطة، وبسبب هذه الرؤية الجديدة للنص الأدبيً المشدد على بعده المادي والدنيوي الذي يسائل من خلاله النص الشروط التاريخية والدنيوية للحظته الحضارية، ويكشف عن صراعاتها الطبقية والأيديولوجية، ناهض إدوارد سعيد اتجاه خطابات ما بعد البنيوية بسبب متاهاتها في التأويل، وتجريدها للنصوص الإبداعية من الإحالة على تجارب مادية معيشة ومستزرعة في العالم الخارجي، بدعوى انفتاحها وقابلية بنياتها التشفيرية والإيحائية لتفجير دلالات لانهائية تستعصي على التثبيت، وذلك لقناعة إدوارد سعيد بأن النصوص هي كيانات موجودة في العالم وممهورة بأسئلة محاضنها التاريخية، ومتورطة في صراعاتها الطبقية والفكرية والسياسية. يقول إدوارد سعيد: «أنا لا أؤمن بأن المؤلفين يتحددون بصورة آلية بالعقائدية (الأيديولوجية) أو الطبقة أو التاريخ الاقتصادي، بيد أن المؤلفين كائنون إلى حد بعيد في تاريخ مجتمعاتهم، يشكلون ويتشكلون بذلك التاريخ وبتجربتهم الاجتماعية بدرجات متفاوتة، إن الثقافة والأشكال الجمالية التي تنطوي عليها لتشتق من التجربة التاريخية»[24].

ولا تقف الإبدالات النقدية التي أخصب بها اتجاه الدراسات الثقافية الممارسة النقدية عند حدود تأكيد تعالق النصوص مع عوالمها المادية والدنيوية، بل يمكن إضافة مغايرات منهجية وإستراتيجيات تأويلية أخرى أفردت حضور هذا المنهج ومنطلقاته في فهم النص الأدبي وتأويله، وتتجلى في استدعاء

(23) إدوارد سعيد، **الثقافة والإمبريالية**، ترجمة كمال أبو ديب، ط 3 (بيروت: دار الآداب، 2004)، ص 138.

(24) سعيد، ص 66.

باردايمات مختلفة عدّة، تنهل من حقول معرفية عدّة؛ كالتاريخ وعلم الاجتماع والتحليل النفسي والأنثروبولوجيا والفلسفة وسوسيولوجيا الأدب، لتقديم قراءة نقدية للنص الأدبي تراعي تعدد الأنظمة البانية لكينونته التي يتداخل من خلالها الجمالي بالتاريخي والسياسي والثقافي، كما يُضاف إلى هذه الكشوفات المغنية التي صاحبت صعود الدراسات الثقافية في الحقل النقدي، رفض أصحابها مبدأ التراتبية الذي كرس طويلاً في النقد الأدبي بين «نصوص تعد راقية وأخرى توصف بأنها دونية»[25]، ومرد ذلك إلى أن الدراسات الثقافية تعدّ النصوص كلّها، سواءٌ أكانت من إبداع ثقافة النخبة أم ثقافة العامة، حاملة لأنساق ثقافية تنتج معرفة بالهوية والآخر والتاريخ، كما أن كثيرًا من النصوص التي كرست طويلاً في تاريخ الأدب بوصفها نصوصًا راقية ونموذجًا للفن الأصيل، كشف النقد الثقافي لاحقًا عن تبطّنها بأنساق وتمثيلات بغيضة موغلة في العنصرية وممالأة الاستعمار، كما هو الحال في نصوص شكسبير المسرحية على سبيل المثال، في حين أن كثيرًا من نصوص الثقافة الشعبية التي نظر إليها النقاد بازدراء وتعالٍ؛ كونها نابعة من إبداع العامة وحضيض المجتمع، استطاع النقد الثقافي أن ينفذ إلى ما يتوارى خلفَ مناطقها المسكوت عنها من مقاومة للقمع والتسلط، ومنافحة عن قيم الحرية والعدالة والتشارك الإنساني.

ونظرًا إلى هذه المكتسبات الجديدة التي يوفرها الدرس الثقافي أمام الناقد لمقاربة النص الأدبي في تعدد مستوياته التي يتواشج نسيجها الفني بالتاريخي والثقافي، واستنادًا إلى إمكاناته النقدية والتحليلية النفاذة في استبطان أنساق النصوص والخطابات المضمرة، ومساءلة ما تنتجه من مرجعيات قد تروج قيم التسلط والتنابذ والتمركز الهوياتي والعرقي، أو تخايل فضاءً إنسانيًا مترعًا بقيم التعايش وتمجيد الاختلاف، فقد امتدت مفاهيمه إلى النقد العربي، واستثمره مجموعة من النقاد العرب في استشراف آفاق جديدة للنقد العربي تتجاوز ما هو مكرس من ممارسات نقدية ظلت تنوس بين مقاربات شكلانية وبنيوية حصرية، ترهن نجاعة التحليل النقدي وعلميته بتوصيف شعرية النصوص وأدبيتها، وبين مقاربات سوسيولوجية غالت في التمسك بالطابع الانعكاسي والمِرآوي للأدب، مهمشة بذلك خصوصيته الفنية والتخييلية.

2. النقد العربي المعاصر وإبدال الدراسات الثقافية

تعد فترة أواخر التسعينيات من القرن العشرين البداية الحقيقية لامتداد كشوفات الدراسات الثقافية للنقد العربي المعاصر، فقد تبدت طلائعها النقدية مع الناقد السعودي عبد الله الغذامي الذي نادى في كتابه البارز **النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية** بضرورة خلخلة المنجز النقدي العربي، وإعادة تفكيك مقاييسه ومقولاته في تحليل الخطابات والظواهر الأدبية، وتقويم مكامن جودتها وتميزها، وذلك عن طريق الانفتاح على كشوفات النقد الثقافي، واستجلاب إوالاته التحليلية، ومرد ذلك، من منظور الغذامي، أن النقد العربي القديم الذي نشأ وتربى في حضن البلاغة ومعيارية مقاييسها الفنية والنقدية، ظل مشدودًا في تقويمه للنصوص الشعرية العربية القديمة لما تنضح به من صور فنية آسرة،

(25) إدريس الخضراوي، **الأدب موضوعًا للدراسات الثقافية** (الرباط: جذور للنشر، 2007)، ص 38.

وما تزدان به من لغة شعرية موغلة في التكثيف والترميز الاستعاري، غافلاً عما يندس وراءها من أنساق ثقافية مضمرة مترعة بالعديد من القيم الشائنة والمعيبة التي ترسخ قيم الأنانية، والفحولة والغطرسة، وهي أنساق ثقافية جوهرية انغرست في الوجدان الجمعي والتكوين الحضاري للأمة العربية، ومثّلت منظورها للذات، وللمجتمع والآخر، وقد تسربت إلى تاريخ الشعر العربي وصيرورته، وتبطنت العديد من التجارب الشعرية الحديثة، كتجربتي أدونيس ونزار قباني اللتين تدثرتا بقيم التعالي والتفرد وتضخيم الذات، وتبخيس الآخرين[26].

ومن هذا المنظور يشدد الغذامي على أن الوظيفة الجديدة للممارسة النقدية في ظل إبدال الدراسات الثقافية، ستنداح عن هذه المقومات الجمالية التي تحكمت في مسارها، وستفتح منافذ جديدة تبتغي «كشف حيل الثقافة في تمرير أنساقها تحت أقنعة ووسائل خافية [...] وأمر كشف هذه الحيل يصبح مشروعًا في نقد الثقافة، وهذا لن يتسنى إلا عبر ملاحقة الأنساق المضمرة ورفع الأغطية عنها»[27].

وفضلاً عن هذا الجهد المعرفي اللماح الذي اضطلع به الغذامي في استزراع كشوفات الدرس الثقافي في الحقل النقدي العربي، واصل اتجاه الدراسات الثقافية امتداده في النقد العربي المعاصر بداية الألفية الثالثة، إذ نلمس مفاهيمه حاضرة في المشروع النقدي للباحثة المصرية ماري تريز عبد المسيح وتحديدًا من خلال كتابها قراءة الأدب عبر الثقافات الذي دعت من خلاله إلى ضرورة تجاوز تقاليد مناهج الدراسات الأدبية الغربية المقارنة السائدة، كونها ظلت منحازة للثقافة الغربية ومروجة لاستعلائها وتفوقها، مسيجة، في المقابل، بحضور الثقافات الأخرى اللاغربية ومنجزها في خانة الدوني والهامشي والتابع، والانفتاح على الإبدال الجديد للدراسات الثقافية؛ من أجل اجتراح توجه جديد في النقد المقارن يؤمن بهجنة الثقافة الإنسانية وتمازج روافدها، وانبنائها على التفاعل والتشارك البشري، وليس الصفاء والنقاء، وفي هذا السياق تقول ماري تيريز عبد المسيح: «من هذا المنطلق جاءت دراساتي الأدبية المقارنة. فالقراءة عبر الثقافات كشفت لي أن الثقافة العالمية لم تكن من صنع الشمال بمفرده، بل شاركت في صناعتها الجماعات الثقافية المتنوعة، ومقاومة المركز لا ينبغي أن تضعنا في موقع دفاعي يغفلنا عن الدور الذي لعبه الأدب العربي في الثقافة العالمية، وهو ما زال قادرًا على الإضافة. والمتتبع الخريطة الثقافية العالمية يلحظ تبادل الأدوار بين الثقافات على مدار التاريخ»[28].

ولم تقف استفادة ماري تريز عبد المسيح من كشوفات الدراسات الثقافية عند حدود تجاوز نزعة التمركز الغربي التي هيمنت على مسار الدراسات الأدبية المقارنة، وتوجيهها نحو منعطف جديد يحتفي بقيم التلاقح والتناسج الثقافي، بل تَبْرُزُ مفاهيم الدراسات الثقافية واضحة في كتابها المذكور سابقًا، من خلال سعيها لإبراز كيفية نجاح الرواية العربية في تحبيك سرد مضاد مقاوم لأنماط الهيمنة والتسلط التي التحفت بها العديد من السرديات الشمولية المغرقة في التمركز الهويّاتي والثقافي، سواءٌ أتعلق

(26) عبد الله الغذامي، **النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية**، ط 4 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2008)، ص 246.

(27) المرجع نفسه، ص 77.

(28) ماري تريز عبد المسيح، **قراءة الأدب عبر الثقافات**، ط 2 (الأردن: أزمنة للنشر والتوزيع، 2005)، ص 15.

الأمر بالسرديات المنحدرة من الغرب والمشبعة بالتعالي والإقصاء والتبخيس لكل ما هو لاغربي لتأبيد هامشيته، أم بالسرديات المنبعثة من الداخل كما هو الحال مع بعض الخطابات القومية الكليّة التي حاولت تسييد أطروحاتها عن طريق العنف والقمع، وإجهاض روح التنوع والتعدد، وهو ما يعكسه، من منظور ماري تريز عبد المسيح، بعض الأعمال الروائية التي تسكنها نزعة المقاومة، لاقتلاع الهوية من منابتها المنسوبة إلى تفردها واختلافها، كما هو الحال في رواية زهر الليمون للكاتب المصري علاء الديب، ورواية دنقلة للكاتب المصري النوبي إدريس علي، إذ يتبأر السرد على استعادة التضاريس والأمكنة المفقودة، والحنين إلى البدايات المطموسة من أجل لأم شروخ الكينونة المتصدعة، والتشبث بخصوصيتها التاريخية[29].

فضلاً عن مشروع ماري تريز عبد المسيح، يُعدُّ المشروع الفكري والنقدي للباحث العراقي عبد الله إبراهيم من أهم المشاريع النقدية في المشهد الثقافي العربي تمثلاً لأطروحات الدراسات الثقافية، وتبنيًا لمفاهيمها وإستراتيجياتها في تحليل العديد من الظواهر الأدبية والفكرية، ويؤشر على ذلك التراكم الذي حققه في هذا المجال على صعيد الإنتاج المعرفي والنقدي من جهة، وتجانس إستراتيجيات الآليات التحليلية المتمفصلة في المشروع الثقافي لعبد الله إبراهيم مع الخلفية الفكرية الناظمة لتوجهات هذا المشروع وأبعاده الإبستيمولوجية من جهة ثانية، وهي الخلفية المتمثلة في خطاب ما بعد الكولونيالية الذي يُعدُّ أحد فروع النقد الثقافي. وقد بدت مقولاته واضحة عند عبد الله إبراهيم من خلال تركيز اهتماماته في استبطان كيفية تكوّن المركزيات الضيقة، ونقد ما تتغذى به من مرويات ترسخ بواسطتها نقاءها وصفاءها وسموها، وتنسج، في المقابل، للآخر نقيضها صورًا نمطية مترعة بالتصغير والتبخيس، كما هو الحال في كتابه المركزية الغربية الذي تتبّع من خلاله مخايلات الاستعلاء الراسخة في مخيلة التفكير الغربي، وما توشحت به في صيرورتها من تقسيمات ناجزة بين غرب سامٍ ومتمدن، وشرق وضيع موغل في التوحش والبدائية لشرعنة استرقاقه، واستيطانه وتغليفه بطابع تمدينيٍ وتنويري، وهو ما بدت تداعياته وانعكاساته سافرة في المشروع الإمبريالي، وما قام عليه من توسع إمبراطوري في مناطق شاسعة من العالم[30].

وما ضاعف من وجاهة مشروع عبد الله إبراهيم في تفكيك المركزيات الضيقة، وتعرية أوهامها عن التصور الناجز للهوية، عدم اكتفائه بنقد المركزية الغربية فحسب، حتى لا يكون البديل المنشود هو التمركز على الذات، والاعتقاد بنقاء تاريخها من التصورات والأنساق والسرود المعززة لتفوقها الأخلاقي والحضاري، والمسيجة للآخر الغربي في دائرة ما هو همجي وبهيمي، بل إن عبد الله إبراهيم قابل نقده لنزعات التمركز الغربي الدينية والعرقية والثقافية بنقد مناهض للمركزية الإسلامية، وما كرسته من رؤية لاهوتية للتاريخ، انقسم العالم وفقها إلى عالمين متضادين: «دار الإسلام حيث صهرت القيم الإسلامية جوهر الجماعة المؤمنة بها، وصاغت رؤيتها لنفسها، ولغيرها، ودار الحرب التي افتُرض أنها تعيش فوضى بدائية، واضطرابًا دائمًا، وقد التبست طقوسها الوثنية بتقاليدها الاجتماعية، وتخيلاتها

(29) المرجع نفسه، ص 16-17.

(30) عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية** (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، دار الأمان، 2010)، ص 19.

بعقائدها، فأصبحت الحاجة ملحة لإزالة الجهل المخيم فيها، وتصحيح الأخطاء التي ورثتها عن الأمم الغابرة، وتشبعت بها، وتوهمتها حقائق كاملة»[31].

ومن هذا المنظور؛ إذا كان عبد الله إبراهيم قد استرشد بمفاهيم خطاب ما بعد الكولونيالية في نقد الهويات الجامدة والمتصلبة، واكتناه ما تسترفده من أنساق وصور جاهزة مُفَخِّمَة للأنا، ومسترخصة للآخرين، تقود إلى التنابذ والصراع، وتئد أنواع التكافل والتساكن كلّها، فإنه حاول أيضًا وبتأثير من منطلقات خطاب ما بعد الكولونيالية المشددة على المقاومة، والمناهضة لآليات التسلط والهيمنة كلّها، إعادة مساءلة العديد من الأحكام والتصورات التي ترسخت لدى المثقفين والنقاد العرب كحقائق ناجزة في قراءاتهم لتواريخهم الثقافية والأدبية، ويتعلق الأمر بإشكالية نشأة الرواية العربية خلال مطلع عصر النهضة، فقد شدد عبد الله إبراهيم على أن النقاد والدارسين العرب الذين تشبثوا بفاعلية المؤثر الغربي في ظهور الرواية العربية الحديثة، واستماتوا في عدّ رواية زينب رائدة لها، إنما ينصاعون في أحكامهم هذه لمصادرات الخطاب الاستعماري، ومعيارية تنظيراته الأدبية، ويفسرون حيثيات تكوّن الرواية العربية بمعزل عن مخاضاتها التاريخية والاجتماعية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ووفق مبدأ المقايسة مع ظهور النوع الروائي في الغرب وتطوُّره. وفي هذا الاتجاه، يقول عبد الله إبراهيم: «انتقى لنا الفكر الاستعماري نمطًا من الأدب يستجيب للمفهوم الغربي للأدب. وكل ظاهرة أدبية لا تمتثل لهذا المفهوم، تعتبر بدائية ومعيبة وليس لها أهمية. وطبقًا للأخذ بهذا المفهوم، فكل ظاهرة لا تنطبق عليها قواعد الرواية الغربية ليست سردًا وينبغي أن تُستبعد»[32].

وفي ضوء هذه المعطيات، يعيد عبد الله إبراهيم تفسير نشأة الرواية العربية في تشابكها مع محاضنها التاريخية والثقافية والأدبية خلال عصر النهضة، وبعيدًا عن موجهات النظريات الروائية الغربية[33]، ليخلص إلى تأكيد أن تفكك المرويات السردية العربية القديمة خلال القرن التاسع عشر، قد خلف وراءه رصيدًا سرديًا مبهمًا هو بمنزلة الأرضية الخصبة التي انبجست من منابعها بواكير الرواية العربية[34]، التي تفتقت طلائعها عند بعض الرواد من جيل التنوير كفرانسيس المراش، في سرديته غابة الحق وخليل الخوري في سرديته وي إذن لست بإفرنجي التي يعدّها عبد الله إبراهيم رائدة الرواية العربية الحقيقية، ومبتدئة هذا الفن في الأدب العربي الحديث[35].

ويلتقي مع عبد الله إبراهيم في استثمار منطلقات خطاب ما بعد الكولونيالية في نقد المركزيات الضيقة، وتفكيك مخيالات الاستعلاء المنغرسة في سردياتها، الناقد البحريني نادر كاظم الذي تنبع أهمية كتابه

(31) عبد الله إبراهيم، **المركزية الإسلامية** (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، دار الأمان، 2010)، ص 15.

(32) عبد الله إبراهيم، **المحاورات السردية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2012)، ص 42.

(33) أحمد الجرطي، **أسئلة نشأة السردية العربية الحديثة بين سوسيولوجيا الأدب وخطاب ما بعد الكولونيالية** (عمان: دار فضاءات 2016)، ص 253.

(34) عبد الله إبراهيم، **السردية العربية الحديثة: تفكيك الخطاب الاستعماري وإعادة تفسير النشأة**، ج 1 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2013)، ص 106.

(35) المرجع نفسه، ص 221.

تمثيلات الآخر من كونه محاولة جادة لاكتناه العلاقة بين الثقافة والهوية، تستند إلى «الحضور التمثيلي للآخر بواسطة المكونات الخطابية والإنشائية ومساءلتها من حيث التحيزات الثقافية، متجاوزة القيد الجمالي، لصالح النسق الثقافي»[36].

ومن تجليات ذلك عند نادر كاظم نحته في دراسته لصورة السود في المتخيل العربي الوسيط لمفهوم جديد، هو مفهوم الاستفراق الذي يدرس كيفية تمثيل الإنسان الأفريقي الأسود في مخيال الثقافة العربية الإسلامية، وهو بذلك يتصادم مع خطاب الاستشراق في كونه خطابًا متخيلاً «تشكلت ضمنه صور وتمثيلات وتحيزات اكتسبت طبيعتها البديهية المزعومة من سياقات القوة التي تحصن الذات وتشكل خطوطًا متشيئة تفصل الذات النقية الصافية عن الأعراق والثقافات الأخرى الملوثة»[37].

يرى كاظم، بموازاة ما تميزت به الذات الغربية من تحبيك لجملة من التمثيلات والأنساق الجوهرانية المعززة لنقاء هويتها وتفوقها، والمبخسة، في المقابل، لنقيضها، لتسوير كينونته في دائرة ما هو منحط ودوني، أن الثقافة العربية الإسلامية لم تسلم بدورها في نظرتها إلى السود من الاستعلاء الهوياتي والعرقي، لأنه على الرغم مما حمله الإسلام من قيم مجيدة تحث على التكافل والتعايش والمساواة، وتناهض قيم العنصرية والتفاخر بالأنساب والألقاب، فمبادئ الإسلام السمحة هذه لم تكن كفيلة باجتثاث أُوار هذه النزعات العرقية والعصبية من داخل الإنسان العربي المسلم، بل ظلت سارية حتى في عهد الرسول الكريم، وتأججت بعده، تعكسها جملة من الصور والتمثيلات التي نسجتها الثقافة العربية الإسلامية للسود، وملؤها التحقير والتصغير، ونعتهم بالسلوكيات وبالصفات المشينة كلّها؛ كالخيانة والهمجية والشراهة الجنسية المفرطة.

وتأسيسًا على هذه الحقائق، يمكننا التأكيد أن القيمة الفكرية والنقدية اللماحة لكتابه المذكور تكمن في التصادي مع مؤلف عبد الله إبراهيم المركزية الإسلامية في التشديد على أن الطريق المنتج لتشييد فضاء إنساني مجبول بقيم التعايش والتشارك والتنوع البشري الخلاق، لا يتحقق عن طريق نقد المركزية الغربية، وتعرية مزاعمها وادعاءاتها عن تفوقها الثقافي والعرقي فحسب، بل يظل مشروطًا أيضًا بنقد الذات العربية وخلخلة ما تتمسك به أيضًا من صور إقصائية للآخر، تضاعف من توسيع هوة التناحر والتنازع والصراع.

واستنادًا إلى هذه الفعالية المنتجة التي يمتلكها النقد الثقافي، وخطاب ما بعد الكولونيالية المتفرع عنه، في التعامل مع الخطابات الأدبية وغير الأدبية بوصفها منتجًا ثقافيًا، واستبطان أنساقها المضمرة، وبموازاة نجاعته المثمرة في نقد التشابك الوطيد بين المعرفة والسلطة، وتفكيك آلياتهما المبرمجة في تثبيت ركائز الهيمنة، تمهيدًا للمقاومة، وإعادة التقدير للهامشي والمغيب، واصل النقد الثقافي امتداده

(36) رامي أبو شهاب، **الرسيس والمخاتلة: خطاب ما بعد الكولونيالية في النقد العربي المعاصر النظرية والتطبيق** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2013)، ص 220.

(37) نادر كاظم، **تمثيلات الآخر: صورة السود في المتخيل العربي الوسيط** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2004)، ص 45.

في النقد العربي سواء مع النقاد السابقين الذين توقفنا عند مشاريعهم بعجالة، أو مع جيل جديد من الباحثين الذين انطلقوا من المنجز النقدي السابق، وواصلوا تخصيب طروحاته باسترفاد مقولات ومفاهيم جديدة تمتح من اتجاهات الدراسات الثقافية وما بعد الحداثة، كالتفكيكية، والنقد النسوي، والتاريخانية الجديدة، ودراسات التابع، ونقد الزنوجة، وهو ما كان حافزًا لهؤلاء النقاد الجدد المتأثرين بكشوفات النقد الثقافي إلى تبئير ممارساتهم النقدية، على مساءلة مدى نجاح الرواية العربية المنتجة في سياق ما بعد الاستعمار في تفكيك مخايلات الاستعلاء الكولونيالي، ونزعاته الشوفينية الضيقة، وإعادة تبئير السرد حول صوت الجماعات المهمشة والمغمورة التي صودرت أصواتها، وحرمت من تمثيل نفسها، لفضح ما اكتنفها من قمع وقهر وتحقير في ظل تسلط الإمبريالية الغربية وسطوتها، فضلاً عن استدعاء التاريخ ومركزته داخل السرد، وإعادة تأويل جوانبه المطموسة والمغيبة؛ للاحتفاء بما هو هامشي وأصلاني يُجَذِّر انتماء الشعوب التي ظل الميتروبول الغربي يعدّها دونية وتابعة، لسياقها الاجتماعي الخاص، المؤشر على تاريخيتها وتمايزها، ويمكن التمثيل لهذا الجيل الجديد الذي يواصل تخصيب طروحات الدراسات الثقافية وخطاب ما بعد الكولونيالية وتطويرها في الحقل النقدي العربي المعاصر، بالعديد من الأسماء البارزة، نحو: نادر كاظم، وسعد البازعي، ومعجب الزهراني، وهويدا صالح، ومحمد الشحات، وشهلا العجيلي، وإدريس الخضراوي ومحمد بوعزة، ويحيى بن الوليد.

المراجع References

العربية

إبراهيم، عبد الله. **السردية العربية الحديثة: تفكيك الخطاب الاستعماري وإعادة تفسير النشأة**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2013.

________. **المحاورات السردية**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2012.

________. **المركزية الإسلامية**. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، دار الأمان، 2010.

________. **المركزية الغربية**. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، دار الأمان، 2010.

أبو شهاب، رامي. **الرسيس والمخاتلة خطاب ما بعد الكولونيالية في النقد العربي المعاصر النظرية والتطبيق**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2013.

إيزر، فولفانغ. **فعل القراءة نظرية الاستجابة الجمالية**. ترجمة عبد الوهاب علوب. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2000.

باختين، ميخائيل. **شعرية دوستويفسكي**. ترجمة جميل نصيف التكريتي. مراجعة حياة شرارة. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1986.

بوعزة، محمد. **استراتيجية التأويل من النصية إلى التفكيكية**. الرباط: منشورات الاختلاف، دار الأمان، 2011.

________. **سرديات ثقافية من سياسات الهوية إلى سياسات الاختلاف**. بيروت: منشورات ضفاف، دار الأمان، منشورات الاختلاف، 2014.

التمارة، عبد الرحمن. **مرجعيات بناء النص الروائي**. عمان: دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، 2013.

تومبكنز، جين ب. **نقد استجابة القارئ من الشكلانية إلى ما بعد البنيوية**. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1999.

الجرطي، أحمد. **أسئلة نشأة السردية العربية الحديثة بين سوسيولوجيا الأدب وخطاب ما بعد الكولونيالية**. عمان: دار فضاءات، 2016.

________. **تمثلات النظرية الأدبية الحديثة في النقد الروائي المعاصر**. دمشق: دار النايا، 2014.

جيفرسون آن، وديفيد روبي. **النظرية الأدبية الحديثة تقديم مقارن**. ترجمة سمير مسعود. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1992.

الخضراوي، إدريس. **الأدب موضوعًا للدراسات الثقافية**. الرباط: جذور للنشر، 2007.

زياد، صالح. **آفاق النظرية الأدبية من المحاكاة إلى التفكيكية**. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 2016.

زيما، بيير. **النص والمجتمع: آفاق علم اجتماع النقد**. ترجمة أنطوان أبو زيد. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013.

________. **النقد الاجتماعي نحو علم اجتماع النص الأدبي**. ترجمة عايدة لطفي. مراجعة أمينة رشيد وسيد البحراوي. القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1991.

________. **سوسيولوجيا النص بين الإنتاج والتلقي**. ترجمة عبد الحق بيتكمنتي. مراجعة أحمد الدويري. فاس: مطبعة إنفوبرانت فاس، د.ت.

سعيد، إدوارد. **الثقافة والإمبريالية**. ترجمة كمال أبو ديب. ط 3. بيروت: دار الآداب، 2004.

سلدن، رامان. **النظرية الأدبية المعاصرة**. ترجمة جابر عصفور. القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1991.

عبد المسيح، ماري تريز. **قراءة الأدب عبر الثقافات**. ط 2. الأردن: أزمنة للنشر والتوزيع، 2005.

عصفور، جابر. **تحديات الناقد المعاصر**. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 2014.

الغذامي، عبد الله. **النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية**. ط 4. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2008.

كاظم، نادر. **تمثيلات الآخر: صورة السود في المتخيل العربي الوسيط**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2004.

لحمداني، حميد. **القراءة وتوليد الدلالة تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2003.

الأجنبية

Bloom, Harold. *Deconstruction and Criticism*. New York: Seabury Press, 1979.

Todorov, Tzvetan. *Introduction to Poetics*. Richard Howard (trans.). Brighton: Harvester Press, 1981.

Zima, Pierre. *Manuel de Sociocritique* .Paris: Publié avec le concours du centre national des lettres, 1985.

صدر حديثًا

مجموعة مؤلفين

السياسات التنموية وتحديات الثورة في الأقطار العربية

يبحث هذا الكتاب في السياسات التنموية في ظل تحديات الثورة في الأقطار العربية في واقع متغير، وهو نتاج أوراق مُختارة لمؤتمر نظمه المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في تونس في آذار/مارس 2014. كما يعالج السياسات التنموية وتحديات الثورة على المدى القريب، أي من وجهة نظر التحديات الراهنة، وعلى المدى الأبعد في صوغ بدائل لسياسات تنموية، في قسمين: تتناول فصول القسم الأول سياسات التنمية من منظور شمولي، وارتباطها بالتغييرات السياسية والديمقراطية وبالعدالة الاجتماعية، بينما تتصدى فصول القسم الثاني لسياسات قطاعية ودراسات حالة. تقدم الفصول مقاربات نقدية وبدائل تنموية في وجوه مختلفة: من منظور التنمية المستقلة ومعوقات تحقيق الأجندة التنموية للألفية وتحليل للعدالة الاجتماعية والإنفاق العام وتصور بدائل تنموية اجتماعية تُحابي الفئات الفقيرة والمهمشة وتطرح تغييرًا ديمقراطيًا من القاعدة وسياسات إصلاح تركز على الجانب الاقتصادي؛ ومن منظور أمارتيا سِن وعلاقة الحرية والتنمية ونقد نصوص المنظمات الدولية وبدائل لسياسات قطاعية بالنسبة إلى الصناعة والإنفاق العام وسياسات التشغيل ودراسة حالات اليمن والجزائر ومصر.

هشام مبشور | Hicham Mabchor*

روح الإصلاح الديني في فلسفة كيركَكورد

The Spirit of Religious Reform in the Philosophy of Kierkegaard

ملخص: عاد الدين ليسيطر على النقاشات العمومية باعتباره قضية شأن عام، بعد أن كان شأنًا خاصًا مستَبعدًا ومحرومًا من الحديث والتعبير عن نفسه بدايةً من عصر الأنوار. أما اليوم فقد بات لزامًا دراسة السلوك التديني للمواطن ومعرفة أثره في الفضاء العام، ورصد مساهمته في إنتاج سلوك المؤمن. فلم يعد الإيمان مسألة اعتقاد وحسب، بل أضحى سلوكًا وفعلًا اجتماعيين. وبناء عليه، وجدنا من القمين دراسته من الداخل في جذوره ومنابعه النفسية قبل أن يتحول إلى سلوك، وقد أسعفنا في هذا الفيلسوف الوجودي سورن كيركگورد[1] الذي اهتم بمقاربة الدين نفسيًا ووجوديًا؛ أي من خلال المتدين، لا من جانب خطابه كما هو الحال مع المقاربة الهرمينوطيقية، أو من مظاهره كما هي المقاربة الفينومنولوجية.

كلمات مفتاحية: الواجب المطلق، اللانهائية، الخوف والقشعريرة.

Abstract: Recently, religion has re-emerged as a dominant force in public debate. It has come back as a matter of public interest after a long period of marginalization and restriction to specialists following the age of enlightenment. Today it is necessary to study the religious behavior of the citizen and understand its effect in the public space, and to document its contribution to the behavioral patterns of religious people. Faith is no longer a matter of personal belief, but rather a behavior and a social act. Hence, the research looked at faith from its internal spiritual roots before it became a behavior. This paper borrows from the existentialist philosopher Søren Kierkegaard (1813-1855), who was concerned with a psychological and existential approach to religion through the religious person rather than through religious discourse, as with the hermeneutic or phenomenological approach.

Keywords: Fear, Trembling, Absolute Duty, Religion.

* باحث في الفلسفة الإسلامية والحديثة من المغرب.

Researcher in Islamic and Modern Philosophy, Morocco.

(1) يقترح الدكتور والشاعر العراقي المقيم في الدنمارك قحطان جاسم الخبير بآثار كيركگورد، والمترجم الأول والوحيد له من لغته الأصلية الدنماركية، رسم الاسم بالعربية هكذا «سورن كيركگورد»، طبقًا لما ينطقه الدنماركيون بلغتهم، فاعتمدنا ذلك في كتابة اسمه، وتعني كلمة كيركگورد المقبرة.

مقدمة

شهدت الفترة المعاصرة صعود الخطاب الديني سواء كان وعظًا وإرشادًا أو تعبئة. وبناء عليه، كان لزامًا دراسة هذا المحدد وتأثيره في الفعل الاجتماعي. لذا انخرطت عدة مقاربات في فهم الدين وأنواع التدين ومظاهره؛ من شعائر وطقوس ولباس وخطاب وغيرها. ومن هذه المقاربات كانت المقاربة النفسية الوجودية التي ابتدأت مع الفيلسوف الدنماركي سورن كيركگورد، قبل أن تظهر المقاربة الهرمينوطيقية[1] المهتمة بالنص والخطاب الديني. وعلى الرغم من أهمية هذه المقاربة وراهنيتها، فإنها وقفت على ظاهر التدين ومنطوق خطابه، فاصلةً إياه عن باطنه، وهو الحالة النفسية للمتدين؛ أي معتقداته وتصوراته وإيمانه ... إلخ، الذي يحرك سلوكه ويوجه شعائره وأفعاله. وكل قطع لهذا الجانب يجعل من الصعب فهم الدين؛ لذا نعتقد أن المقاربة النفسية الوجودية الممثّلة للخطاب الفلسفي لها الكثير من المبررات، نتبينها في ما يلي:

• أننا ننطلق من قناعة تفيد أن الفكر الفلسفي انخرط في دراسة أوجه الاجتماع البشري واستشكاله، كذلك إكراهاته وتحدياته، مبتعدًا عن التأمل في عالم الماوراء، بعد أن تم اتهامه لعقود طويلة بالعيش في إطار الجمهوريات الحالمة.

• إذ نتخذ من مجال الدين مجالًا للدراسة والبحث، نؤكد راهنية الفكر الفلسفي وقدرته المتواصلة على البقاء داخل الحضارة الإنسانية فلا يغادرها، بخلاف بعض التصورات التي أعلنت موته وبشّرت بقرب نهايته.

• أننا شبه مقتنعين بجدارة الحل الفلسفي لأزمة التدين ليسهل ضبطها وتوجيهها، بعدما استنفدت الحلول الاقتصادية والسياسية وغيرها نجاعتها، بل زادت من ارتفاع معدلات القتل والإجرام وتشتيت الإنسانية؛ دينيًا أو ثقافيًا أو إثنيًا ... إلخ. ولسان حالنا يقول: لم لا نسمع الخطاب الفلسفي ونمكّنه من فرصته كاملةً لعرض وجهة نظره وتقديمها، أوَ ليس الفيلسوف مواطنًا ينتمي إلى مجال المدينة؟

يثبت هذا أن للخطاب الفلسفي اليوم أدوارًا اجتماعية، فكما أكّد قدرته على تحليل الخطاب السياسي، وطرح قضايا الاجتماع البشري، ومساءلة التاريخ والتأمل في اللغة ... إلخ، في إمكانه أيضًا أن يباشر عرض وجهة نظره في الشأن الديني. ولعل هذا بالضبط ما حاولنا القيام به في هذا المقال انطلاقًا من فيلسوف وجودي لم يفصل فكره عن حياته، بل جعل منها محاولةً للإجابة عن قضايا الدين، فلم يجد حرجًا في نقد الخطاب الكَنسي المتشدد الذي مزّق أوروبا كما يفعل اليوم. ومنتقلًا من مرحلة

(1) يمكن العودة إلى المقاربة الهرمينوطيقية وقراءتها للدين، من خلال بعض المراجع: جان غراندان، **المنعرج الهرمينوطيقي للفينومنولوجيا**، ترجمة عمر مهيبل (بيروت/ الجزائر: الدار العربية للعلوم/ منشورات الاختلاف، 2007)؛ هانس غيورغ غادامير، **فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف**، ترجمة محمد شوقي الزين، ط 2 (الجزائر/ الدار البيضاء/ بيروت: منشورات الاختلاف/ المركز الثقافي العربي/ الدار العربية للعلوم، 2006)؛ بول ريكور، **صراع التأويلات: دراسة هرمينوطيقية**، ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحد، 2005)؛ بول ريكور، **من النص إلى الفعل: أبحاث في التأويل**، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001). ونشير أخيرًا إلى أن مقاربات أخرى درست الظاهرة الدينية كالمقاربة السوسيولوجية والأنثروبولوجية والقانونية التشريعية وغيرها.

وصف هذا الخطاب إلى تحليله واستشكاله، ثم تقديم حلول مفترضة باعتبارها أشكالًا للإصلاح؛ إنه الفيلسوف الدنماركي سورن كيركگورد (1813ـ1855).

فكيف حضر الدين في فكر كيركگورد؟ هل حافظت الكنيسة على رسالة المسيح أم حرّفتها؟ هل يمكن الخلاص من الكنيسة واستبدالها بتدين جديد؟

أولًا: المسيحية: من رسالة روحية إلى مؤسسة شعائرية

يتشكل الوجود البشري من تناقضات تمثّل قوامه وحقيقته، وتعزى إلى التعالق بين المتناهي واللامتناهي، الزماني والسرمدي، العلم والجهل، الخطيئة والغفران، الحياة والموت، الوجود والعدم، الله والإنسان ... إلخ. ويبث هذا في النفس لواعج القلق والاضطراب واليأس، ويضعها دائمًا في مفترق طرق، فتقف حائرةً من دون موجّه أو مغيث، فتنبثق الذات وتنتفض لترجّح اختيارًا على باقي الاختيارات، وتوقف نزيف القلق، لتحقق معه ذاتها في الواقع؛ وتحملها من طور العدم (الوجود بالقوة) إلى طور الوجود (الوجود بالفعل). وتتبلور فيه الذات الفردية المفردة التي عارضها هيغل ومحاها في ما سمّاه الروح المطلق، ولم يكتف بذلك، بل قضى قضاءً مبرمًا على الحياة عندما سكن تناقضاتها وأذابها في المرحلة الثالثة من مراحل المنهج الجدلي؛ وهي مرحلة التركيب التي قوّضت إمكانية الحرية والاختيار، وحبست حركة التاريخ في بلوغ المطلق، متغافلةً عن الحضور القوي للخطيئة في العالم متمثّلة في مسألة الشر.

تتأسس الخطيئة على مسألة الحرية والاختيار؛ فحينما أخطئ أثبت جهلي وأتحمل مسؤولية ما أضعت من فعل حسن، فأتوب عن خطئي وخطيئتي، وأعيد المحاولة من جديد، وأنا أعلم أن الإله أكثر تسامحًا، فبه أحارب إمكانية انسحاقي أمام الملال (المَلَل). يقول كيركگورد: «أصاب الملال الآلهة فخلقوا الإنسان. وأصاب الملال آدم لأنه كان وحيدًا فخلقت حواء. وهكذا دخل الملال في العالم، وازداد بقدر ازدياد عدد السكان. كان آدم في ملال وحده، ثم أصاب الملال آدم وحواء معًا، ثم أصاب الملال آدم وحواء وقابيل وهابيل كأسرة، ثم ازداد عدد السكان في العالم، فأصبح المجموع في حالة ملال بالجملة كجماعة»[2]. فالملل عنصر محرك للخلق، لذا تستمر حياة الموجودات بالخلق والكدح، الفعل أو العمل بلغة حنا أرندت[3]، وتتوقف فنواجه الموت عند تكلس الفعل وجموده. يدخل الملل إيجابيًا في حياة الإنسان ليمنحه مزيدًا من التجدد والتغاير والحركية، فهو لا يريدنا كائنات ساكنة مترفعةً عن حقيقة وجودها، متزهدةً تكتفي منه بأقل القليل، فمن لا يملّ لا حياة له، لا تكرار له، يعيش وفق نظام الغريزة والرغبة أحرى به عيشة الحيوان من عيشة البشر. لذا لا يُعرف دور للخطيئة في حياته، والتي تشكّل عماد المرحلة الدينية، وتتموقع بعد المرحلتين: الحسية الجمالية والأخلاقية[4].

(2) عبد الرحمن بدوي، **دراسات في الفلسفة الوجودية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980)، ص 58.

(3) حنا أرندت، **ما السياسة؟** ترجمة زهير الخويلدي، تحقيق سلمى الحاج مبروك (الرباط/ الجزائر/ بيروت: دار الأمان/ منشورات الاختلاف/ منشورات ضفاف، 2014)، ص 38.

(4) لنا عودة إلى هذه المراحل وعلاقتها بالتدين، في هذا المقال.

إذًا، للخطيئة دور مركزي في فكر كيركگورد وحياته، فلا غرابة أن سخّر حياته للاستغفار والتحرر من ثقلها، مشبهًا نفسه في كل مرة بسيزيف الذي يحمل صخرته على كاهله لا يستطيع التخلص منها. فبسببها مات إخوته تباعًا، وخُلق بجسد مشوه وقدم تقرمط كثيرًا، فكان يسخر من نفسه بالشوكة في الجسم، ومرة بتشبيهها بقفزات الكنغر. بل فسّر تخليه وافتراقه عن حبيبته ريجينا أولسن Régina Olsen بسبب الخطيئة التي ظلّت ساريةً في عائلته فخاف عليها من لدغ الخطيئة[5]. كلما نمت الخطيئة، ازداد القلق واتسعت دائرة الحرية. وللخطيئة جانبان: أحدهما شخصي فردي وآخر عام شامل جماعي: الأول مكتسب والثاني فطري موروث. لذا فحياة المؤمن ووجوده من أجل الله. المرض والموت فيه متماسّان مع الخلود[6]. إيمانه قوي إلى درجة لا يحتاج فيها إلى المعجزة لترسيخه، ويكتفي بمشاهداته ومعايناته للإعجاز في الكون. ثم إن المعجزة تخالف النظام العقلي المحكم في الطبيعة وتريد خرقه؛ لذا يصف كيركگورد متبعي المعجزة بالكسالى، قد عطّل الغباء عقولهم[7].

يبيّن كيركگورد تناقض رجال الكنيسة بين أقوالهم وأفعالهم؛ فهم يدعون الناس إلى التزهد بينما يراكمون الثروة، لذا لاحظ تغذّيهم على ضعف الناس وجهلهم وخوفهم من المجهول، فتضمن لهم مصيرًا محمودًا، ينتهي بتخليصهم من مشاقهم ومعاناتهم. وكما أعلن نيتشه، فإن الكنيسة تحفظ الأغنام في سلام[8]، فالمسيحية الكَنسية مجال لتسطيح الوعي، وخلق وعي شقي متمرد على الحياة في الأرض ومتزهد فيها؛ الأمر الذي أسهم في اغتراب الإنسان المؤمن بالكنيسة عن العالم والحياة. والأشدّ بؤسًا أنها توغلت في الحياة والعالم بقدر إبعادها الناس عن العالم، فغالط رهبانها وقساوستها الدولة، كي لا يُمسوا موظفين يتقاضون أجرًا منها مقابل سهرهم على تنفيذ تعليماتها، وكأنه منطلق علماني من كيركگورد يريد من خلاله الفصل بين الكنيسة المطلوب منها تدبير الشأن الديني، والدولة المنوط بها تنظيم الشأن الدنيوي. ويعتبر رفض كيركگورد للمسيحية الكنسية رفضًا لصيغتها الدنيوية الاستغلالية التي تمرغّ القداسة في الدناسة، وليس رفضًا للمسيحية الحقة الأولى الصافية والخالصة كما حملها المسيح وبشّر بها في بداية دعوته وصدح بها للخلق أجمعين.

خرجت الكنيسة عن ميثاقها المقدّس، فأمست شركة دنيوية مجدبة ومهرطقة، تشتغل ضد المسيحية والمسيح، ورهبانها وقساوستها هم الأشد كفرًا وإشراكًا، يختزلون المسيحية في طقوس وتعبدات خارجية مفتقدة الروح والإيمان. يقول كيركگورد «إن قبول المسيحية قبولاً موضوعيًا يعد من قبيل

---

(5) Anne-Christine Habbard & Jacques Message, *Søren Kierkegaard Pensée et problèmes de l'éthique* (Paris: Presses universitaires du Septentrion, 2009), p. 19.

يقر الباحثان بتداخل فكر كيركگورد مع حياته، وعلى أساس هذا المبدأ يخلصان إلى مبدأ آخر وهو تداخل الأخلاق مع الدين، بل تأسيس الأخلاق على الدين، عكس ما رامه كانط عندما أسّس الدين على الأخلاق. راجع: المرجع نفسه، ص 246، 247، 248. وعن حياة كيركگورد يمكن التوسع في:

Søren Kierkegaard, *Etapes sur le chemin de la vie*, F.Prion & M-H Guignot (trad.), (Paris: Gallimard, 1948).

(6) برانت فريتيوف، **كيركجورد**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981)، ص 134.

(7) المرجع نفسه، ص 152.

(8) يوسف حسن، **فلسفة الدين عند كيركجارد** (القاهرة: دار الكلمة للنشر، 2001)، ص 28.

الوثنية أو الخرافة [...] فالمسيحية طريقة حياة، وإذا قبلناها لمجرد طقوس، أو إذا قمنا بتفسيرها تفسيرًا عقليًا، فإننا بذلك نحيلها إلى العبث»[9]. وبناء عليه، فإن الفعل التديني فعل فردي ذاتي، قائم على الإخلاص ومطابقة القول العمل، يتجاوز ظاهر الطقوس إلى جوهرها؛ وفي هذا ربط للعقيدة والإيمان بالحياة والمعيش، وكأن كيركگورد يرسم تصالحًا وتواطؤًا بين الكنيسة والوثنية ضد إرادات الأفراد. ثم يعود إلى فكرة أن الفرد لا يولد مسيحيًا على دين معين، بل يصير كذلك عن جدارة واستحقاق، بعد طول مجاهدة وتأمل، لذا ظل سؤاله هو: كيف يمكن المرء أن يكون مسيحيًا؟[10] والإجابة هي التطابق مع المسيح، لا محاكاة أفعاله من الخارج، وجعل تشريعاته وعباداته وأقانيمه وأفعاله وغيرها أوثانًا تُعبد من دون الإله[11].

الديانة المسيحية في مكوناتها ديانة متناقضة، وكل رفع لتناقضاتها وتغليب أحد أطرافها من شأنه القضاء على المسيحية الحقة. ولنا مثل بفعل الخطيئة الذي يذكّرنا بواجباتنا تجاه الإله، ويذكّرنا بنقصنا وقلة حيلتنا، ولأن الإله يحب الإنسان فإنه يغفر خطاياه ويحمل عنه وزره. لذا تؤدي الخطيئة دورًا إيجابيًا في ربط الإنسان بالإله، فلو لم يكن يخطئ لما تاب وبحث عن الغفران، وبهذا يعاد فتح الطريق وينتصب جسر الاتصال بينهما بعد أن قُطع بفعل الخطيئة. فعلى المؤمن الوعي بمفارقة الخطيئة (التي تحيل على الذات في ماضيها) والغفران (الذي يؤشر على الذات في مستقبلها). فالخطيئة إنسانية والغفران إلهي، فأي معنًى للغفران في غياب الخطيئة؟ وأي دور للراهب بلا شيطان؟ فالخطيئة تولد القلق، أما الغفران فينتج الأمل، في الخطيئة نكون رأسًا لرأس أمام الإله[12]. ويبشر الانتقال من أحدهما إلى الآخر بحركة في الذات؛ من ذات جزئية متماسّة برغباتها وشهواتها وغرائزها إلى ذات كلية تجردت من هيكلها الجسمي وغادرت سجنها الجسدي لتسمق وتتجرد روحيًا. هنا اختلط التاريخ البشري بالتاريخ الإلهي، فهي فرصة جمع كيركگورد خلالها بين التاريخ المقدس والتاريخ الدنيوي من دون أن يغشى أحدهما الآخر ويلتهمه في جوفه، الأمر الذي فعلته المسيحية، فحوّلت المسيح إلى مسيحية، ثم المسيحية إلى كَنسية، وجرّت المعتقد إلى مذهب مقيد بتأدية شرائع وطقوس.

حافظ كيركگورد للتاريخين البشري والإلهي عن استقلالهما، وفصل بينهما؛ فما اهتم بقصة النبي إبراهيم من جهة متى كانت، وكم عاش من الوقت، ولا شخصياتها ولا أحداثها. بل اهتم بالنفس المقدس فيها من خلال توظيفه عملية تضحية إبراهيم بابنه وافتداء الإله له. إذ يفترض فعل التضحية جزمًا أن من الخطيئة المبالغة حب البنوة وإغفال الأبوة، فكانت التضحية بالابن من أجل الأب (الإله) إثباتًا من إبراهيم النبي لخطيئته واستعداده للتوبة، أما افتداء الإله له بذبح بهيّ، فيؤشر إلى مغفرة الإله وصفحه.

تبنى كيركگورد علاقةً غير زمنية بين المقدس والدنيوي، فلا أفضلية للذي جاء في فترة المسيح أو بعده

(9) المرجع نفسه، ص 31.

(10) المرجع نفسه، ص 51.

(11) Soeren Kierkegaard, *Traité du désespoir*, Knud ferlov & Jean.J. Gateau (trad.), (Paris: Gallimard, 1849), p. 12.

(12) Ibid., p. 74.

بقليل على الذين جاؤوا قبله؛ ذلك أن راهنية الإيمان وحيويته مرتبطتان بالزمان النفسي المقدس، لا بالزمان التاريخي الدنيوي، فنحن بصدد تدين نفسي وجداني يغلب عليه الطابع الوجودي. ويتميز الزمان الوجودي[13] بتعاضده مع مفهوم الحرية، والتي هي اقتدار على الاختيار والتمييز بين الخير والشر. ولنتذكر في هذا الصدد حدث خلق الشجرة المحرمة، ومطالبة الإله آدمَ بالامتناع عن الأكل منها؛ إذ عاش آدم قبل الأكل منها زمنًا مقدسًا صافيًا، ديدنه البراءة الأصلية، ومنزعه الجهل البدئي والحرية المطلقة. وبعد الأكل انجلت الخطيئة وتوغلت في حياته، ثم سرت في تقاسيم حياة الإنسان، وحملها في جوهره، فهو مطالب بتصحيح الأوضاع (هذا بحسب اللاهوت المسيحي) عن طريق الاستغفار والتوبة والإنابة والتضرع والإيمان، عسى الإله يعفو ويصفح عن خطيئته كما صفح عن خطيئة آدم، وتاب على إبراهيم، وسامح أيوب وغيرهم.

يشير كيركگورد إلى كون المرحلة الدينية مرحلةَ معرفة ودراية ارتفع فيها حجاب الجهل، وإلا كيف علم آدم بخطيئته، وعرف سبل التخلص منها بالتوبة؟ إذ هي أفعال تشير إلى معرفته. والدليل الذي يسوقه كيركگورد أن آدم كان عاريًا قبل فعل الخطيئة وحين إتيانها، والجهل عري، لكنه لم يكتشف عريه إلا لحظة أكله، فوعى فعله، وبناء عليه، اختار بحرية، التوبة والاستغفار والإيمان باعتبارها منجيات له من مهلكات مقترفاته. ثم ضحى آدم أيضًا برغبته في الأكل من الشجرة حينما تاب؛ لأن التوبة وعد بعدم تكرار الفعل[14]. لقد كان فعل آدم محفزًا ودافعًا لكيركگورد للتضحية بجمال محبوبته ريجينا أولسن من أجل الحب الإلهي، فيكتب: «إن خطبتي لريجينا أولسن وفسخ الخطوبة يصوران علاقتي بالله»[15]. كان حب أولسن مطيةً تمكنه من بلوغ الحب الإلهي، وجمالها يوجهه إلى الجمال الإلهي؛ إذ كل شيء فيها ينتمي إلى الإله، فكان الأَولى أن يحب الإله، لذا لم يرد أن يرتبط بها بأيّ رباط بشري زائد ونسبي (الزواج، الخطبة)، فقد ارتبط برباط عشقي إلهي مقدس، إذ واجبات الرباط الأول أدنى من واجبات الرباط الثاني.

ثانيًا: الخوف والرعدة: أساس التدين ومنطلقه

يمكن أن نفسر طلاق كيركگورد البائن من ريجينا أولسون أنه قطع لكل علاقة يمكن أن تجمعه بالأنوثة، بخوفه وقشعريرته الزائدتين، وحساسيته التي ورثها عن أبيه، من إله منتقم يريد استرداد مكانته ومكانه، بعد سبّ وشتم أبي كيركگورد له، من دون أن يعني هذا إمكانية تفسير كل فلسفة الرجل بناءً على هذا المنطلق. فكما ضحى إبراهيم النبي بابنه إسحاق (في الإسلام إسماعيل) من أجل الإله، ضحّى كيركگورد بأولسن، وكما استشعر إبراهيم العقاب الإلهي وصبر[16]، كذلك أحسن كيركگورد عملاً بالابتلاء الإلهي على خطايا أبيه، فأوجب على نفسه التجلد. إذ بالصبر يمكن أن يضمن النجاة لأبٍ

(13) [13] عبد الرحمن بدوي، **الزمان الوجودي**، ط 3 (بيروت: دار الثقافة للنشر، 1973).

(14) بيار مسنار، **كيركجارد**. ترجمة: عادل العوا (بيروت: منشورات عويدات،1983)، ص 93.

(15) حسن، ص 136.

(16) Søren Kierkegaard, *Post-scriptum aux miettes philosophique*, Paul Petit (trad.), (Paris: Gallimard, 1949), p. 23.

أحبه بقوة، كما ضمن إبراهيم النجاة لابنٍ أحبه بقوة[17] (ما قامت به الأبوّة عند إبراهيم تقوم به البنوّة عند كيركگورد)، وتستمر التشابهات بينهما، فكما صوّر إبراهيم نفسه أمام إسحاق «أنه ليس الأب الرحيم ولا منقذًا، فيجب أن يجأر الابن للإله مباشرة»[18]، صوّر كيركگورد نفسه لأولسن أنه شخص وقح منحط متكبر، يتلاعب بمشاعرها ليحملها على النفور منه وكرهه، ثم تركه عن طواعية، فنجحت خطته، ومعها فقد آخر خيط له على الأرض، وارتفعت نفسه لتجول في ملكوت الإله.

يتكلم كيركگورد واصفًا حاله على لسان إبراهيم النبي: «هكذا ينبغي أن يكون الأمر، فمن الأفضل بعد كل هذا أن يعتقد أنني وحش ضار، وأن يلعنني لأنني كنت أباه، بدلاً من أن يعرف أن الله هو الذي قضى بهذا الامتحان، فلربما ضاع رشده حينذاك، وربما صب لعناته على الله»[19]. لم يفقد إبراهيم حنوّ الأب، بل تركه في يد الإله الأب، ويوازي هذا الفعل ما تقوم به الأم عند فطام رضيعها. فرغم منعها ثديها عن ابنها، فإنها لا تمنعه حنانها وحبها[20]. يريد كيركگورد بذلك أن نربط علاقة مباشرة بالله من دون وجود أي واسطة، فالواجب أن نزهد من هؤلاء الوسطاء المدّعين، ومن زخرف الدنيا وزينتها وبهائها الزائل، إلى التعلق بحب الإله اللامتناهي؛ فالإيمان بوجود المفارقة Paradoxe في الاعتقاد الديني بين الإله والإنسان، والمتناهي وغير المتناهي، من شأنه أن يعيد وصل ما انفصل، ويلمّ ما تشتت بينهما؛ ذلك أن الوجود يؤسَّس على الزوج اللانهائي والنهائي الذي يعطي الخلود[21]. يزيد كيركگورد في تعديد خصائص هذا الترابط، فانتصار الإنسان في انهزامه أمام الإله، وقوة الفرد في ضعفه بجنب الإله، وحريته في عبوديته له التي تحوط به في عالم الروح الذي يصوره: «هنا يسود النظام الإلهي الأبدي، هنا لا تمطر السماء على العادل والظالم سواء، هنا لا تشرق الشمس على الطيب والشرير معًا. وأن من يحيا في قلق هو وحده الذي يجد الراحة»[22].

إن منطق عالم الروح مخالف لمنطق العالم السفلي المليء بقوى التناقض، والمهتجس بالتغاير والاختلاف. فيحاول الإله التقليل من هذا المنطق التغايري، بمنح الخيرات منحًا متوازنًا يضمن تكافؤ الفرص. فتشرق شمسه على كل خلقه، وتمطر سماؤه على مخلوقاته، وتعطى فرص العيش لكل ألوان البشر، ويسمح بعبادته لكل الأديان... إلخ.

تتغلب الإرادة على العقل ويجتاح الحزن الذات، ليتوقف مفعول الألم، ويشتغل لهيب الأمل في قدرة الإله على التدخل لصالح المسلم المؤمن. يجب الإيمان بالإله القادر القوي حتى على إنجاز اللامعقول. فلو توقف فعله على المعقول لكان محدودًا ومتناهيًا، والحال ألّا حدود لقدرته ولا نهاية

(17) Ibid., p. 188.

(18) Ibid., p. 314.

(19) سورين كيركجارد، **الخوف والرعدة**، ترجمة فؤاد كامل (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1984)، ص 8.

(20) المرجع نفسه، ص 27.

(21) Kierkegaard, *Post-scriptum*, p. 313, «L'existence est formée d'infini et de fini, l'existant est infini et fini, si donc une béatitude éternelle et son bien suprême.»

(22) كيركجارد، **الخوف والرعدة**، ص 42.

لها. لذا يتخيل كيركگورد أن المطلوب من المؤمن: «أن يقوم من المنصة بتلك الوثبة العظيمة التي يبلغ بها اللامتناهي وأن يكون ظهري أشبه بظهر راقص الحبال»(23). الوثبة قفزة غير معقولة في هواء العدم، من المحدود إلى اللامحدود، ومن المتناهي إلى اللامتناهي، من عالم البشر إلى عالم الإله. إذ إن فعل هذا من شرائط الإيمان ومقومات الحب، فالحب لا يغير فقط الشخص المحب، بل يغير حتى طبيعته الخاصة(24). يسميها جيل دولوز المرايا المتحركة التي تعكس الصورة نفسها مشوهة(25).

فالأمل مشروط بالإيمان، والإيمان يستلزم التسليم بالمفارقة؛ أي التفكير العقلي في وجود اللامعقول وتساكنه وتشارطه مع المعقول وتساويهما في الوجود الإلهي. إن الإله أراد للمعقول أخًا وحبيبًا يؤانسه ويؤازره، فخلق الثنائيات استجابةً لهذا المنطلق، فلو بقي واحد منهما لانمحى الثاني من فوره(26). يعلق كيركگورد: «وهكذا أستطيع أن أدرك أن الأمر يتطلب القوة والطاقة وحرية الروح لكي نقوم بحركة التسليم اللامتناهي»(27). فالتسليم اللامتناهي يفتح أمام المؤمن فجوات غير مفهومة في الكون يملؤها بالمعجزات، ومن خلالها يرى عظمة الإله وحسن نسجه وجميل إنشائه. ولو قوي إيمانه أكثر وزاد تسليمه، لما احتاج إلى المعجزات لإثبات قوة الإله وهيلمانه. وفي هذا المستوى تحايث المعقول واللامعقول، وتشابك المتناهي واللامتناهي، الأمر الذي يجعل المؤمن موزع الكيان وممزقًا، يلملمه في حالة إيمانه، فالإيمان رفع للمفارقة والتناقض. وكأن كيركگورد ارتفع بالإيمان فوق العقل، ويقر بهذا في تصريح غريب عجيب: «مهمتي مراقبة ومتابعة تجليات المفارقة في الكون، فأكسب كل شيء ولا أخسر شيئًا. أسير لحال زهد من تملك ما تحت يدي. أستشعر سكينة وسلامًا دائمين، حسبي أن أجد في نفسي الغربة عن العالم»(28). وخير ما ينقل غربته ويسكن لواعجه من آلام الكون هما التهكم والفكاهة(29). فالتهكم بوصفه وجهًا للسخرية من مفارقات العالم، والتفكه والاستهزاء من اجتماعهما وتغالب طرفيهما، رغم بنوتهما لأب واحد. والأبوة والبنوة تذكراننا بقصة إبراهيم النبي عليه السلام الذي تنكشف فيه معاني المفارقة، مفارقة كفيلة بأن تحيل الجريمة إلى عمل مقدس يرضي الله، مفارقة أعادت إسحاق إلى إبراهيم(30). هذا إلى جانب مفارقات أخرى شكلت «العمود الفقري» لقصة إبراهيم.

إن مفارقة الأخلاق بشكلها العام والكلي، باعتبارها غاية لكل فعل، تتحقق وتستوي حينما تنفي وتسلب الفردي والجزئي. إذ الأخلاقي نبذ للفيزيائي أو ضبط وتوجيه له، والمقصود أن الفعل الإنساني لا

(23) المرجع نفسه، ص 52.

(24) Soeren Kierkegaard, *Riens Philosophique*, Knud ferlov & jean J. Gateau (trad.), (Paris: Gallimard, 1931), p. 29.

(25) Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Mille Plateaux* (Paris: Les Editions De Minuit, 1980), p. 44.

(26) Kierkegaard, *Riens philosophique*, p. 69.

(27) كيركجارد، **الخوف والرعدة**، ص 64.

(28) المرجع نفسه، ص 68.

(29) يمكن العودة إلى بحث حول مفهوم التهكم عند كيركگورد، في: إمام عبد الفتاح إمام، **مفهوم التهكم عند كيركجور**، حوليات كلية الآداب، الحولية الرابعة (الكويت: جامعة الكويت، 1983)، خصوصًا الفصل الرابع المعنون: «كيركجور.. والتهكم السقراطي».

(30) كيركجارد، **الخوف والرعدة**، ص 70.

يحتكم إلى الغريزة والشهوة، بل إلى الضمير الأخلاقي الذي يتحرك داخل الفرد عند ملامسته للخطيئة، والتي هي مخالفة الجزئي للكلي، والفردي الخاص للجمعي العام، والفيزيائي للأخلاقي. وكأن الخطيئة سيطرة الفيزيائي الغرائزي على الأخلاقي القيمي، ومن ثمّ فإن الإيمان هو سيادة الأخلاق على الفيزيائي. فالعلاقة الأخلاقية تلزم إبراهيم النبي بحب إسحاق الابن، ولو توقفنا عند هذا المستوى لكان من الضروري قتل إبراهيم لارتكابه جرمًا أخلاقيًا، ولعاش مهانًا يؤنبه ضميره الأخلاقي. وبما أن كيركگورد يعبر إلى المرحلة الدينية، فإن فعل القتل يمسي مشروعًا ما دام الإله الأرحم قد أمر به، فواجب الطاعة أسبق من واجب الأبوة. ومكمن المفارقة أن إبراهيم ممزق بين الواجب الأخلاقي والواجب الديني، ولم تستمر المفارقة لزمن طويل، بل حسمها إبراهيم لصالح طاعة الإله وانحاز إلى الدين على حساب الأخلاق، والمفارقة نفسها نجدها في الأساطير اليونانية. فمع أجاممون ويفتاح وبروتوس ... إلخ، كلهم تجاوزوا الأخلاق، لكن إبراهيم يختلف عنهم بأنه لم ينقذ الشعب أو يحافظ على الدولة، بل أطاع الإله فحافظ على النظام العام للكون. يصف كيركگورد حاله: «فبينما يكون البطل المأساوي عظيمًا بفضل فضيلته الأخلاقية، فقد كان إبراهيم عظيمًا بفضل فضيلة شخصية بحتة»[31]. علم إبراهيم أن الأمر يرتبط بالابتلاء الإلهي الذي يريد تمحيص صحة الحب الإبراهيمي وصدقه الذي يتجسد في الاستسلام والطاعة، وذلك عبر تخليه عن المتناهي (حب الابن) للظّفر باللامتناهي (حب الإله الأب). ولقد لُعن إبراهيم من الناس الذين يحتكمون إلى معيار الأخلاق، وبورك من الإله الذي يقيس الأفعال بمقياس التقوى والطاعة الدينية. ولنا في مريم أم النبي عيسى خير مثل، باركها الإله ولعنها الناس. وكأن طاعة الله تستوجب مخالفة البشر. فهل يعني هذا أن الخطيئة هي في طاعة الناس؟

ثالثًا: الموت اللانهائي والحياة النهائية

يعتبر كيركگورد القدرة على اليأس من علامات الموت؛ لأن اليائس بدأ بفقد بوصلة الحياة واقترب من الموت، فكما الموت أمر عادي فإن اليأس أمر عادي. ورغم ذلك، يجب الشفاء منه لأنه مرض نفسي. يقول كيركگورد: «الشخص الذي يخلو من اليأس حقًا هو شخص نادر الوجود»[32]. فمن شأن اليأس أن يقربنا من الدين، ويمكننا من العودة إلى الإله ويعرفنا مدى حاجتنا إلى البقاء أمامه، لذا يظل سرًا مخفيًا يؤثر في الحياة بصمت، ومقاومته تتم بالصمت نفسه، إذ يحتاج إلى كثير من الصبر والمثابرة، ومزيد من الأمل، يحدوه التعلق باللانهائية.

تشاغل الخطيئة المؤمن عن إيمانه، وتخدر وجدانه، وتقدم له نفسها تقديمًا مغريًا. وكبحًا لجماحها، يطالبه كيركگورد بالصراخ في وجهها مثلما يصرخ في وجه الشيطان، قائلًا: ابتعد أيها اللعين عني. وبه؛ سيجد المؤمن في نفسه جمالًا وبهاءً، وقوة عزيمة وصلابة إرادة، مطابقة لطبيعته الخيرة التي تنفر من وسواس الشيطان وأعماله الشريرة، إذ الضعف أمام الخطيئة يوهن الإرادة، ويفقد الذات اتساقها، ويَجعَلها تابعًا تتقلب في الحياة كتقلب السفينة في موج البحر أو تترنح كترنح ورقة تلاعبها الرياح.

(31) المرجع نفسه، ص 77.

(32) سورين كيركجارد، **المرض طريق الموات**، ترجمة أسامة القفاش (القاهرة: مكتبة دار الكلمة، 2013)، ص 36.

آمنت المسيحية، في نظر كيركگورد، بإمكانية غفران الخطايا، وصورت الخطيئة فعلًا إيجابيًا إذا ابتعد فاعلها عن اليأس؛ إذ الإله في تواصل مباشر مع الخطّاء يمحو آثامه، لكونه عارفًا بالطبيعة التي نسج منها الإنسان. والملاحظ أن فعل الخطيئة لم يعد أمرًا سلبيًا، كما هو الحال مع رجال الدين الكنسيين الذين يستغلونها لمآرب أخرى، بل أمرًا إيجابيًا مثمنًا عند كيركگورد، يجعل الشخص أقرب إلى الإله. فيصرح كيركگورد: «فما هو الوضع المسيحي في ما يتعلق بغفران الخطايا؟ حسنًا، في الواقع، حالة العالم المسيحي هي اليأس من غفران الخطايا، ولكن علينا أن نفهم هذا في إطار أن المسيحي هو حتى الآن حالة لا تظهر أبدًا على هذا الحال»[33]. وكأن الكنيسة مصدر من مصادر اليأس، ومحاربة اليأس تستلزم مقاتلة الكنيسة ذات الإيمان المسيحي الناقص. وكأن الإيمان المسيحي التام يستتبع وجود مكونين، إن سلمنا بأحدهما سلمنا بالآخر ضمنًا، فلو آمنا بالخطيئة لآمنا بالمغفرة. فقد احتفظ رجال الدين بالخطيئة ووسّعوها حتى آيسوا الناس من المغفرة، وقطعوا علاقة الفرد الواحد بالإله، وجعلوا المسيحية دين الرهبان والقساوسة والإكليروس، دين جماعة من الناس بعد أن كانت دين الكل، وقطعوا علاقة السماء بالأرض بشائن أفعالهم، وصوروا الدين تجارةً رابحة. يقول كيركگورد: «صدق الخطيئة هو وجودها الواقعي في الفرد، سواء كان هذا أنا أو أنت»[34].

تعتبر الخطيئة من أصول المسيحية؛ فلولا الخطيئة لما ظهرت التشريعات التي تحاول تزويد الفرد بطرق الاستغفار والتخلص منها. وبناءً عليه، تتخذ الخطيئة صيغة المفرد لا الجمع، ويعني هذا أنها ليست فطرية - فلو كانت فطريةً لاتخذت صيغة الجمع - ولا يمكن أن تكون فطرية، وإلا ألحقنا الظلم بالإله، فكيف عساه يحمّل الذنب كل الناس رغم اختلافهم؟ ولِم يحمّل الذنب شخصًا لم يقم به؟ فالإله هنا مثل القاضي، لا يدين إلا من ثبت قيامه بالذنب ويعاقبه عليه. ومن ثمّ بات في الإمكان التخلص من الخطيئة بالمغفرة، بوصفها ترميمًا للذات من شوائب طالتها، فهي إعادة تنظيم وضبط وتوجيه، تناسب الذات مع نظام الكون. وما الإله إلا هذا النظام، فكما يعلن كيركگورد «وتحقيقًا لهذه الغاية فهو [أي الإله] حاضر في كل مكان وفي كل لحظة»[35].

تعد الخطيئة انفصالاً للإنسان عن الإله، والمغفرة إعادة وصل وجمع بينهما، وردم للهوة التي اختلقتها الكنيسة بين السماء والأرض. وبين الانفصال والاتصال تظل هنالك مسافة فاصلة تمنع مشابهة الإله ومماثلته بالإنسان، أو الإنسان بالإله. يقرر كيركگورد: «والآن في عصرنا هذا التنويري، تهاوت كل المفاهيم المشبهة أو المشخصة للإله»[36]. ففعل التشبيه تجديف؛ كونه يتسفّل بالإله إلى رتبة الإنسان أو يتصعد بالإنسان إلى رتبة الإله، فيقلب عاليه سافله وسافله عاليه، بل يخلط عناصر الوجود خلطًا غريبًا فيذهب نظامه. فالمشبِّه يؤله الإنسان ويؤنسن الإله. والمانع عن مثل ذلكم

(33) المرجع نفسه، ص 170.

(34) المرجع نفسه، ص 175.

(35) المرجع نفسه، ص 176.

(36) المرجع نفسه، ص 179.

الصنيع هو إحساس الإنسان بالخطيئة وسعيه للاستغفار منها لإله لا يشبهه في شيء، على الأقل لا خطيئة له، بل هو الغافر. ويصرح كيركڭورد، الفيلسوف الدنماركي: «الله والإنسان فئتان تفصلهما هوة سحيقة من الفروق الكيفية اللانهائية التي لا يمكن عبورها»[37]. فعلى هذه الشاكلة يرى المؤمن العلاقة بينه وبين الإله، فيحفظ المسافة ويباعد بين الإنسانوية والإلهوية، من دون سقوطه في الفصل النهائي بينهما، سواء كان تشبيهًا أو تعطيلاً. وتتقوّم تلك المسافة أو التماسف بشعيرة الحب، بوصفه تضحية بكل شيء في سبيل من نحب، فهو قدرة على التخلص من ثقل الذات وتمركزها، لنسمح لها بالسفر في عوالم اللانهائية الإلهية[38]. والخفة هنا تخلص من الإنسانية في شكل اعتراف بالذنب والخطيئة. ولنتذكر قصة إبراهيم النبي مجددًا مع ابنه إسحاق اللذين غالبهما الحب النهائي، فضحيا به طلبًا للحب اللانهائي، فحب الإله أولى من حب الابن. فالأب تخلى عن الأبوة الصغرى لبنوة كبرى فأطاع الإله، والابن تملص من بنوة صغرى سعيًا لبنوة كبرى فأطاع أباه. تعلمنا قصة النبي إبراهيم ألا حب من دون تضحية، وأن الحب لحظة عبور من المحدودية والنهائية البشرية إلى اللامحدودية واللانهائية الإلهية. فلولا الحب لما تقاربت الأجناس في الكون: الذكورة والأنوثة، الألوهة والأنوسة، اللامحدود والمحدود، اللانهائي والنهائي، عالم السماء وعالم الأرض...إلخ، فالحب بمعنى من المعاني عبور للهوة وقفز فوق ظلام الخطيئة، لذا كان نداء المسيح الأخير: «فليختبر كل إنسان نفسه»[39].

بعد أن دعا سقراط الإنسان إلى المعرفة، وتحولت المعرفة إلى اهتمام بالنفس مع الفلسفة الأبيقورية والرواقية[40]. ها هو المسيح يقيم محكمة للنفس أسُّها اختبارها ورسم حدودها، ومعرفة خطيئتها التي تذكرنا بمحدوديتها وتزمنها ونهائيتها، بينما من شأن تملّي غفران الإله وتسامحه أن يذكرها بلامحدوديته ولانهائيته وتدهرنه. فيجلي الاختبار تناقضاتها ومفارقاتها، لكنها تناقضات ومفارقات تخلق التوازن وتصون الانسجام الذاتيين. وتلكم هي حالة الإيمان؛ حالة متذبذبة متحركة منفلتة، قادرة على التعدي والمجاوزة بنوعيها الإيجابية والسلبية، البنائية والهدمية. ولنذكّر هنا بمنطق هيغل الجدلي[41]، أو وجودية سارتر القائمة على التجاوز المستمر لكل الوضعيات، إذ المعرفة الإنسان مشروع حر منفتح، متوجه نحو ...[42] عدو التجاوز والتعدي والجدل هو اليأس. وما اليأس إلا إحساس وشعور بالدوار، ينتج من فقدان علاقة التوازن والتكامل بين الجانبين: النفسي والجسدي، المتناهي واللامتناهي، الحرية والضرورة، الإلهية والبشرية. يقول كيركڭورد: «فقط من خلال العلاقة مع هذا الآخر يمكن أن يكون في حالة توازن»[43]. فهل بمقدور التكرار خلق هذا التوازن؟

(37) المرجع نفسه، ص 185.

(38) حسن يوسف طه، «الحب والإيمان عند كيركڭور»، **قضايا إسلامية معاصرة**، العدد 55-56 (صيف وخريف 2013).

(39) كيركجارد، **المرض طريق الموات**، ص 188.

(40) يمكن العودة إلى: ميشيل فوكو، **تأويل الذات**، ترجمة الزواوي بغوره (بيروت: دار الطليعة، 2011).

(41) راجع في هذا الباب: إمام عبد الفتاح إمام، **المنهج الجدلي عند هيغل**، ط 2 (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1982).

(42) Jean Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique* (Paris: Gallimard, 1960), p. 95.

(43) كيركجارد، **المرض طريق الموات**، ص 208.

رابعًا: فعل التكرار مؤشر على حياة نفسية بلا يأس

يشير كيركگورد إلى إمكان القضاء على اليأس وزرع بذور الإيمان في الذات، عن طريق فعل نفسي يطلق عليه «التكرار». فالتكرار حركة تنقل مستمرة من كذا وإلى كذا، سفر يتجنب الحدود المنطقية العقلية القائمة على الثنائية القيمية إما ... أو...[44]، إذ التكرار صيغة جديدة مثمنة، محتواه القضية اللامنطقية اللاعقلية: إما... أو... أو...[45]، وهو البعد الثالث الذي يوازي بين الأمكنة ويساوي بين الأزمنة، ويمنع التراتبات والتفاضلات التي تخلق الفرقة[46]. فلا مكان يفضل مكانًا، ولا زمان أحسن من زمان، حيث يتم تأويج مقولة الهوية وتغليبها على باقي المقولات[47]. علاوة على أن التكرار لا يؤمن بالحدود الجغرافية المنصوبة للجسد والروح، فيتحدى الموانع ويتجاوز المعيقات، ويصير التكرار علاجًا وترياقًا، ميسمًا يمكن تجرعه ضد اليأس.

يشابه التكرار التذكر؛ فالتذكر استعادة للذكرى من الماضي واستقدامها إلى الحاضر، وكأنها جزء منه تناسلت من رحمه وعادت إليه[48]. فالتكرار بدوره استعادة للفعل الماضي وكأنه حصل الآن، فهو يجعلنا آنيين أكثر حضورًا وتمكنًا، نعيش الحاضر في حظوته الممتدة في الزمان. الخلود هنا، والآن هو شعار التكرار، يحضر من دون أن يمضي، ويقدّرنا على ملء الحاضر الذي يُحضر في جبته الماضي. التكرار إعادة ترتيب لبيت الزمان، هو إيمان «أن كل أشكال الحياة هي تكرار»[49].

التكرار عود على بدء أو بدء على عود. النهاية بداية والبداية نهاية. الزمان دائري منفتح، واللحظات في إمكانها أن تتكرر. فكل ما يُتذكر ويستعاد يخلق السعادة، فالسعادة استعادة. يقول كيركگورد، فيلسوف كوبنهاغن: «إن تكرار الحب هو في الحقيقة الحب السعيد الوحيد»[50]. هنالك تفاضل وتراتب بين الفعل والاستعادة؛ فاستعادة الفعل أفضل من الفعل، وتذكر الحب أحسن من الحب. إن التذكر والتكرار بعيدان عن القلق. فالقلق من الجديد، والأمل في الجديد الذي قد لا يأتي. أما التكرار فقدرة ذاتية على استعادة الفعل. فعندما أنظر إلى جمال سطوع الشمس وغروبها، تتكرر حركتها كل مرة، ومع ذلك لا ينتابنا شعور بالملل أو اليأس، بل نُقبل عليها في كل حين بنفس منشرحة منبسطة، كإقبالنا على الخبز والأكل والشرب. كل يوم يكرر الحياة في جزئياتها وفي كلياتها من دون كلل أو ملل، وبذلك يظهر

(44) Søren Kierkegaard, *Ou Bien... Ou bien*, F. et O. Prior & M.H. Guignot (trad.), introduction de F. Brandt (Paris: Gallimard, 1943), p. 76.

(45) Ibid., p. 55.

(46) Ibid., p. 103.

(47) جيل دولوز، **الاختلاف والتكرار**، ترجمة وفاء شعبان، مراجعة جورج زيناتي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 487.

(48) المرجع نفسه، ص 190-191. يقول دولوز فيه: «لا يحيلنا التذكر ببساطة، من حاضر راهن إلى حواضر قديمة، ومن أشكال حبنا الراهنة إلى أشكال حب طفولية، ومن عشيقاتنا إلى أمهاتنا. هنا أيضًا لا تأخذ الصلة بين الحواضر التي تمضي، بعين الاعتبار، الماضي المحض الذي يستفيد منها لصالح هذه الحواضر»، ص 191.

(49) سورين كيركجارد، **التكرار مغامرة في علم النفس التجريبي**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد (القاهرة: مكتبة دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2013)، ص 32.

(50) المرجع نفسه، ص 33.

أن فعل التكرار تهتجس به الحياة، ويتوغل في نسيجها، ما دعا كيركگورد إلى التساؤل: «حقًا، ماذا كانت ستصبح عليه الحياة إن لم يكن هناك أي تكرار؟ من ذا الذي يستطيع أن يرغب في أن يكون لوحةً يكتب عليها الزمن شيئًا جديدًا كل لحظة أو يكون مجلدًا من ذكريات الماضي؟»[51]. الملل كل الملل في غياب التكرار. ففي تصور كلل التكرار وتوقف حركته المتأنية، يعني تهافت الجديد وفقدانه لمعانه ورونقه، بل إصباغه على الحياة معاني المفاجأة واللامتوقع والمتسارع ... إلخ، مع غياب المراكمة. والحال أن أساس كل جديد قديم نعيشه ونحاول تعديله بتطعيمه بالجديد. فكون الإله من أفضل الأكوان وأتمها وأرقاها، ورغم ذلك، فهو مسكون بالتكرار بوصفه سنة حياتية. فنحن حينما نكرر أشكالاً حياتية نتناسب مع قوانين الإله، وننخرط في سننه، فنعبده ونؤمن به ونصدق بكونه، عندما نكرر حياتنا.

لعل سبب هذا التحليل الكيركگوردي شخصيته السوداوية المتقلبة المزاج. فحبها لا يدفعها إلى الاقتراب ممن تحب، بل إلى التباعد عنه. يُفهم الاتصال بإمكانية الانفصال المتاحة، ويشابه مثل هذا الفعل الصباح والمساء، فبداية أحدهما إعلان لنهاية الآخر، ونهاية أحدهما بداية الآخر، يحضر فيهما التوازن الوقتي وتتساوى في إطارهما اللحظات، لتظل البداية نهاية، والنهاية بداية. فالتبادل محتمل ومرجح، والغلبة هي للتكرار الذي يحتاج إلى إصرار ومثابرة، وإلى مرء مقدام مقتدر على كبح جماح نفسه وترويض ميولها، من دون أن تحرفه الشهوات أو تقوده نزوات الحب، فإن استطاع إلجام نفسه أحبته المرأة وازدادت اهتمامًا به، لاقتداره على تكرار الاشتياق ومعاودته له والتفكر فيه، فتتجمح ناحيته محاولة لفت انتباهه وإثارة اهتمامه. فهذه امرأة تحدد لقسطنطين قسطنطيوس (الشخصية الرئيسة لكيركگورد في كتابه التكرار) أنواع الرجال، وتعبر له عن تعلقها بالقوي المثابر الصابر على ميوله وشهواته[52]، والذي يستطيع الظهور بمظهر غير المبالي وغير المهتم. تقر المرأة على لسان قسطنطين: «ن.ن هو شخص ممتاز لكنه لا يحتمل، ولكن ف.ف، هو مثير للاهتمام»[53]. ويعلق عليها كيركگورد: «يجب أن تخجلي، إنه لأمر مخز بالنسبة لفتاة شابة تتحدث على هذا النحو. فإذا كان هناك رجل اشتط في الاهتمام، فمن ذا الذي ينقذه إن لم يكن فتاة؟»[54]. المسؤولية ملقاة على عاتق الفتاة، فهي التي استثارت اهتمامه، وجعلته يتعلق بها لما أبدته من مطاوعة. والآن، تصرفه وتدفعه بعيدًا عنها، فكان الأولى بها ألا تلفت اهتمامه منذ البداية.

يستمر كيركگورد بسَوق مَثلٍ بفتاة شابة تقدمت له أثناء سفره، جاءته خائفة متوجسة، مرجحةً الاحتماء به من الوحوش الضارية، راغبةً في السفر معه. وكان يعرف أن التعلق بها سيجعله خاضعًا دليلاً لسلطان جمالها ورونق منظرها، ويعلم أنه إذا شرب من كأس حبها وارتوى سيسكره ويفقده التحكم في ذاته،

(51) المرجع نفسه، ص 34.

(52) لم يتنبه كيركگورد بحسب دولوز إلى أن التكرار نوعان متمايزان متناقضان لا مبرر للخلط بينهما أو إغفال أحدهما، وهما التكرار المادي والتكرار الروحي. ويضيف إليهما التكرار الفيزيائي، انظر: دولوز، ص 189، 190، 533.

(53) كيركجارد، **التكرار مغامرة**، ص 57.

(54) المرجع نفسه.

ويقلل من قيمته أمام نفسه وأمامها، لذا سارع إلى قيادة عربته مبتعدًا عنها بنجاح، وقاد معها عربة نفسه وأخرجها من هذه المحنة، إلى درجة أنه ما إن وصل إلى وجهته حتى نسيها، رغم معاودتها الظهور في ذاكرته، ومفاكرتها السيطرة على حياته. يقول عنها: «لم أتساءل مطلقًا عمن تكون، أو أين تعيش، وما الذي يمكن أن يكون دافعًا للقيام بهذه الرحلة المفاجئة، ولكن بالنسبة لي كانت دائمًا ذكرى جميلة، ولم أسمح لنفسي بأي فضول»[55]. فيقفز كيركگورد عاليًا فوق الذكرى. ويقوم منهجه على الطفرة، والتي تشبه سَيره الذي كان يقرمط؛ فكثيرًا ما سخر من نفسه بتشبيهها بالكنغر يقفز من دون أن يقدر على المشي[56].

يعتبر المشي توازنًا فوق الأرض، كما المعنى توازن في النص، والتكرار توازن في الحياة. والمشي محايثة للأرض وإثبات لإنسانيتنا ومواطنتنا عليها؛ فالذي قفز في إمكانه السقوط أكثر ممن يمشي. فالمشي هنا تكرار لحركة متوازنة اعتيادية، نفقد معها إمكانية التمييز بين أقدامنا والأرض التي نطأ ـ فنفهم لماذا رفض سقراط انتعال أحذية كونها تفارقنا عن الأرض ـ فأديم الأرض هو جلد القدم وبشرته، والقدم مأخوذة من معنى التقدم والإقدام، والتقدم حركة عبور فوق وجه الأرض. وللرِّجل أيضًا معاني الترجل الذي يقصد منح الرجل مصافحة «وجنة» الأرض وتقبيلها، فأمست الأخيرة جسدًا كبيرًا لا يمثل جسم الإنسان إلا امتدادًا له، وبات فعل الرقص إقدارًا للجسم وترويضًا لملكاته وأعضائه على تكرار القفز من دون السقوط[57]. ترتهن الدربة على هذا الأمر بالرقص، في الرقص (مثلًا الباليه) نكرر رفع القدم وإعادة الأخرى، نكسبهما معًا قدرةً على التوازن فوقها، بجعلها ركحًا لاستقبال دفقات الأقدام وألحانها. إننا ننقر فوق الأرض ونشكل برقصنا إيقاعًا موسيقيًا يعتصر تجربة جسمنا الذي يبوح بأسراره للأرض؛ الأذن الكبرى[58]. فالتكرار بهذا المعنى عمل فني راقص على أنغام الكون: صفير الرياح، خرير المياه، تلاطم أمواج البحر، زقزقة العصافير ... إلخ، تمايل الأشجار، تدبدب الأفعى... إلخ، كل ما له صوت في الطبيعة يغني، وكل ما يعكس الصوت يلحن، وكل ما يحوز قدمًا يرقص. فعلى الإنسان تعلم توظيف أقدامه، وعلى الفلسفة أن تعلمنا الكتابة بالأقدام بدل الكتابة بالأقلام. الفلاسفة كائنات راقصة، تحررت قوائمها من الأنظمة الأخلاقية الحاجزة على الجسد، المنظمة لحركته بمقولات تحريمية ضبطية.

جعلت الفلسفة الجسد يترنح ويتمايل كتمايل الرياح، ينساب مثل انسياب الماء وجريانه، يتطاير من قبيل تطاير يباب الفيافي، ينسلّ كانسلال النور من الظلمة أو الظلمة من النور. يعلمنا كيركگورد أن الجسم، رغم أنه شوكة في نظره، أكبر من أن يُحتوى في المضامين الأخلاقية، ويوجد دائمًا متمردًا شاقًا عصا الطاعة. فمشاركة الجمهور وتصفيقه للأعمال الفنية انخراط منه في هذا العمل ومنحه المشروعية

(55) المرجع نفسه، ص 59.

(56) Kierkegaard, *Etapes*, p. .27

(57) Kleinhernbrink Arjen, «Art as authentic life deleuze after Kierkegaard,» accessed on 22/11/2017, at: http://bit.ly/2zspuAE

(58) كيركجارد، **التكرار مغامرة**، ص 61.

أمام القيم الأخلاقية. الفن فك للأَسر الذي تمارسه المثل الأخلاقية، هو شباب البشرية ونقطة تجددها المستمر، والمانع من الرتابة والروتين، والقادر على إنجاز التكرار في الصور واللوحات والأشعار والأنغام. ألا نكرر المشاهد والأشعار والألحان بالمتعة والحبور نفسيهما، إن لم يزد منسوبهما؟ ألا تَرِين على مشاعرنا قوى السكر ونحن نكرع من كأس الفن نفسه مرات ومرات؟ لا نحس بالتكرار ومفاعيله كما لا يشعر بندول الساعة بالتعب والملل وهو يسابق الزمان لإعادة الأوقات داخل اللانهائية. يفتحنا التكرار على زمن الخلود. ولنا في قصة أيوب النبي خير مثل؛ نبي الصبر والمثابرة، أصيب في جسمه وماله وأقاربه، ظل يعاني وحيدًا، لم يزدد إلا عزيمة وقوة وصلابة، بسبب تكرار الألم والأوجاع؛ الأمر الذي أكسبه مزيدًا من الصبر وفتحه، على أمل استرجاع أيام الفرح وتكرارها. فالنبي أيوب عنوان العلاج من الألم عن طريق الصبر، وقصته توازي الفن التراجيدي في المأساة اليونانية التي أجادت تصوير حياة البطل في قالب مأساة ومعاناة صعبة المراس، تطلب مزيدًا من الترويض، عكس الكوميديا أو الملهاة التي تشكل الحياة في أقنوم فكاهي، يضحك من مجرياتها وعبثها ليخفف من قساوتها(59).

التطابق والتماس والمخالفة مفاهيم تندمج داخل التكرار. فالتكرار إذًا هوية جديدة تخترق المبادئ الأرسطية: مبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض، ومبدأ الثالث المرفوع، ومبدأ السببية. كما تجدد النظر في الجدل الهيغلي، لتمنحه قوته التامة، وتدفعه إلى حدوده القصوى. بعدما أوقفه في عملية التركيب synthèse التي تسبق بالأطروحة thèse ونقيضها antithèse. والحال أن الأطروحة تعاشر نقيضها في داخلها، ويقال الأمر نفسه على نقيضها. وبناء عليه، نحن بصدد توسيع فعل التفلسف مع كيركگورد، كي لا يقول ما لم يقل وما قيل في ثوب جديد. وهو فعل تنقيح لفعل التفلسف ينأى به عن فلاسفة «الصيانة» كما سماهم نيتشه، وقَمينٌ بإعادته إلى الماضي ومصالحته مع الحاضر وفتحه على المستقبل من دون إغفال لدور الفن وفاعليته في التعبير عن حياة إنسانية تسمو على التباينات الشكلية لتقف عند جذمور العمق الإنساني الثري، النابض بمشاعر الحب والألفة التي تجد لها تعابير سامية في ممكنات يتيحها العمل الفني بغض الطرف عن انتماءات الفنان. ففي مستطاع الفن القضاء على القلق، كما الدين، ودورهما علاجي ترياقي(60). فمزيد من التدين مع خليط من الفن يرفعان منسوب الاطمئنان النفسي(61). وعلى عادته، لم يجد كيركگورد حرجًا في الجمع بين ما يظهر أنهما متناقضان؛ أي الفن والدين، ولم يفصلهما كما الحال في فلسفة هيغل. فما العلاقة التي ربطته بهيغل ؟

خامسًا: تديّن الوجدان والعقل أو كيركگورد في مواجهة هيغل

بعد أن بسطنا القول في فلسفة الدين الكيركگوردية، وبما أنها حوار مع هيغل، صار في مكنتنا فتح حوار بين الرؤيتين، من زاوية أوجه الالتقاء والاختلاف. فلنبدأ بتعديد أوجه الاختلاف بينهما؛ لأنها الأبرز.

(59) أحمد عثمان، **الأدب الإغريقي تراثًا إنسانيًا وعالميًا**، ط 2 (القاهرة: دار المعارف، 1998).

(60) Soeren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, Knud ferlov & Jean J.Gateau (trad.), (Paris: Gallimard, 1935), p. 56.

(61) Ibid., p. 26.

1. أوجه الاختلاف

• في أوج أزمة الصراع الديني والانقسام الكنسي، اقترح هيغل تحويل الدين إلى فكر، ومعه تحول الإله إلى فكرة مطلقة، والوحي إلى حقيقة تامة، والتثليث إلى جدل، والمسيح إلى توسط... إلخ. فجرد هيغل الدين وجعله معطى عقليًا[62]، عكس كيركگورد الذي تمسك بالدين باعتباره معطى نفسيًا وجدانيًا يمس صميم الوجود الفردي.

• اعتبر هيغل الجماعة الروحية الحقيقية (الكنيسة المسيحية) التعبير الأسمى عن الروح المطلق، وقد بلغ نهاية التاريخ واكتمل[63]، على النقيض من كيركگورد الذي رفض تدخل الكنيسة في الدين، وحمّلها مسؤولية تخلف المجتمع.

• ربط هيغل التدين بالتمذهب والتحزب للكنيسة واتباع طقوسها وشعائرها. يقول: «ولما كان الفرد قد ولد - هكذا ـ في الكنيسة، فإنه في التو مقدر عليه الأمر، وتأكدوا أن هذا بالرغم من أن عليه، لاشعوريًا، أن يساهم في هذه الحقيقة ويصبح شريكًا فيها، فإنه مقدر عليه أن يعمل من أجل الحقيقة. و(الكنيسة) تعبر عن هذا في قداس التعميد»[64]. يمثل طقس التعميد رضا الكنيسة عن تابعها واستعداده للخضوع لها. أما كيرككود، فضديدًا له، يظن أن جوهر التدين ضد كل تمذهب أو تحزب لجماعة أو مؤسسة. وليست الكنيسة معبرًا صادقًا عن حقيقة، فكيف لها أن تمنح صك التدين وهي غير متدينة، ففاقد المشروعية لا يمكنه أن يمنحها لغيره. فالكنيسة أساس الصلاح والإصلاح عند هيغل، وهي مأوى الفساد والإفساد بحسب كيركگورد.

• بحث هيغل عن الخلاص الجماعي من خطيئة فردية[65] ارتكبها النبي آدم، في حين أكد كيركگورد أن الخطيئة فردية كون مرتكبها يتحمل مسؤوليتها، لذا فالخلاص والخلود فرديان.

• يعتقد هيغل أن المسيحية ديانة عليا بلغت أوجها في فترة الكنيسة، متجاوزة ديانات المشرق والهند والصين، بل حتى ديانات الرومان.[66] بينما اعتقد كيركگورد، مخالفًا له، أن المسيحية في تراجع بسبب الكنيسة، ولم يميزها من باقي الأديان أو يعليها فوقها؛ لأنه اهتم بالدين في بعده الروحي النفسي العمودي، لا في إطاره الأفقي.

---

(62) فريدريك هيغل، **محاضرات فلسفة الدين، الحلقة الأولى: مدخل إلى فلسفة الدين**، ترجمة وتقديم وتعليق مجاهد عبد المنعم مجاهد (القاهرة: دار الكلمة، 2001)، ص 40، 41.

(63) فريدريك هيغل، **محاضرات فلسفة الدين، الحلقة الثامنة: أدلة وجود الله**، ترجمة وتقديم وتعليق مجاهد عبد المنعم مجاهد (القاهرة: دار الكلمة، 2004)، ص 9.

(64) المرجع نفسه، ص 12.

(65) فريدريك هيغل، **محاضرات فلسفة الدين، الحلقة الخامسة: الديانة الروحية**، ترجمة وتقديم وتعليق مجاهد عبد المنعم مجاهد (القاهرة: دار الكلمة، 2003)، ص 105، 106.

(66) المرجع نفسه.

• اختلف الرجلان أيضًا في مهمة فلسفة الدين والغاية منها. فأناط هيغل تبرير طقوس الكنيسة وعباداتها وممارساتها بالفلسفة والعقل، علاوة على الدفاع عن عقائدها ضد المبطلين[67]. في ما عند كيركگورد، وظيفتها نقدية تعري أخطاء الكنيسة وترد شعائرها وطقوسها وممارسات رهبانها[68]. «قام هيغل بتبرير الطقوس بكل ما فيها من حسية وخارجية [...] وقد رفض كيركيجارد كل هذا الجانب في المسيحية عندما لاحظ أنه ليس عن طريق طقس العماد يتخلص الرضيع من الشر، وليس عن طريق القداس الجماعي الأول يدخل الطفل حظيرة المؤمنين، وليس عن طريق الغفران الأخير يضمن الميت دخول الجنة»[69].

• جعل هيغل من نفسه عود لوثر كونه سعى في تخفيف المسيحية من الشعائر والطقوس الخارجية، وقرها من البعد الروحاني، لكنه لم يسمُ بها إلى البعد الوجودي، ليدخلها في صناعة الحياة وصياغة السلوك الصالح للمؤمن. لذا اعتبر كيركگورد نفسه لوثر الثاني. ويمكن أن نلاحظ أيضًا أن فلسفة الدين عند كيركگورد أكثر ثوريةً منها عند هيغل الذي نزع إلى مهادنة الكنيسة والمحافظة على شعائرها، كما الحال عند ديكارت[70]، بل اعتبرها أرفع درجات التدين وأكثرها إطلاقًا. والحال أنها أدنى درجات التدين في عقيدة كيركگورد[71].

• المنهج الذي اعتمده هيغل في ترقي المؤمن إلى المطلق أو اللانهائية (الإله)، هو الجدل الذي يسعى لإيقاف التناقض لحظة ولوج الروح المطلق، وبلوغ نهاية تاريخ الأديان عند المسيحية التي نظمت نفسها في إطار الكنيسة. بينما الحال غير الحال عند كيركگورد، فالجدل يقتل التناقض ويدمر صلب الحياة، وينتصر لعنصر من العناصر فيفقد الدين توازنه. إن التناقض مثل القدمين للإنسان تحفظان توازنه وتمنعان وقوعه. لذا عوضه بمنهج الطفرة التي تحافظ على التعارض وتشجع على بقاء التناقض[72].

2. أوجه الالتقاء

ولا يعني حصر أوجه الاختلاف والاشتجار بين الرجلين أن لا أوجه التقاء بينهما. لذا سعينا لبسطها في ما يلي:

(67) هيغل، **مدخل**، ص 49، 50.

(68) أكدت الثورات العربية صحة رؤية كيركگورد لأدوار الفلسفة والدين ووظائفهما، ما يثبت صدق المقاربة النفسية الوجودية وراهنيتها.

(69) حسن حنفي، «محاضرات في فلسفة الدين (لهيغل)» ص 416، موقع الحكمة، 29/6/2015، شوهد في 23/11/2017، في: https://goo.gl/QvuPQd

(70) محمد عثمان الخشت، **أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط** (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر، 1998)، ص 51، 52، 53.

(71) انظر الانتقادات التي وجهها كيركگورد إلى هيغل وردود حسن حنفي عليها من خلال كتابه: **في الفكر الغربي المعاصر**، ط 4 (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1990)، ص 185_191.

(72) المرجع نفسه، ص 199_200.

• اعتبر كلاهما الدين فعلًا فرديًا، قائمًا على الشعور والتسليم الذاتيين، مؤكدين فرديته من خلال نموذج السيد المسيح الذي نزع إلى الفردانية التي تخالف الأنانية بوصفها اهتمامًا بالذات.

• أكد الفيلسوفان إمكانية مغفرة الخطيئة، ورفضا ربط الشر بالإله الخير.

• لليأس عندهما دور سلبي في الشعور الديني، متى لم نحسن التعامل معه أفقدنا بصيص الأمل، وفصلنا عن الإله وعن الأفق اللانهائي، ويجعل حياتنا أفقًا نهائيًا ومهددةً في كل مرة بخطر الانعدام والانتحار، ويسلمنا مباشرة إلى اللامبالاة. واليأس، في نظرهما، عدو للدين.

• اتفق الرجلان على رفض التوصيف الديني الذي قدمه سبينوزا[73]، المعتمد على بحث الدين وثائقيًا وتاريخيًا لترسيخ زيفه وإثبات تحريف عقائده وشعائره. وعلى أهمية هذا التوصيف وقيمته المضافة التي قدّمها لفهم الدين، فإنه لم يلامس حقيقة الدين باعتباره تأملًا باطنيًا، وإيمانًا داخليًا، وشعورًا وجدانيًا. مثل هذا البحث يشكك في الإيمان ويخلص إلى العدمية[74].

• يقسم هيغل الدين إلى ثلاث مراحل تشابه مراحل كيركغورد: الدين المحدد يطابق المرحلة الجمالية عند كيركگورد، وتعتمد على الحواس لإدراك الإله، وتكون العبادة فيها أكثر مادية. المرحلة الثانية، هي الفردية الروحية بحسب هيغل تماثل المرحلة الأخلاقية، يتقوى فيها المجتمع فيؤله عاداته وتقاليده، ويحيلها إلى واجبات تمثل شعائر وطقوسًا يجب اقتفاؤها. وأخيرًا المرحلة الثالثة، بوصفه دينًا مطلقًا عند هيغل يشابه المرحلة الدينية بحسب كيركگورد، تؤدى فيها الواجبات الدينية لله خالصة من دون وساطة للطبيعة والحواس ولا المجتمع وعاداته[75].

الخاتمة

يمكن إدخال هذا المقال ضمن فلسفة الدين التي تهدف إلى مصالحة بين الفلسفة والدين، عبر إعادة لحم العلاقة بينهما. فالفلسفة فعل فهم، وآلية عقلية لاستيعاب الظواهر حتى الدينية، وليست عقيدةً أو مذهبًا يطابق أو يخالف الدين. وتلكم خلاصة من الخلاصات التي تضاف إليه، وهي:

• الدين مسألة وجودية فردية، وعمق نفسي قبل أن يكون سلوكًا خارجيًا. لذا مطلوب من كل مقاربة تميل إلى دراسته الانتباه إلى هذا الأمر.

(73) باروخ سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة وتقديم حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا (القاهرة: مكتبة النافذة، 2005).

(74) هيغل، **مدخل**، ص 40.

(75) حنفي، «محاضرات لهيغل»؛ وأيضًا للتوسع في هذه المراحل يمكن العودة إلى: فريدريك هيغل، **محاضرات فلسفة الدين، الحلقة الثانية: فلسفة الدين**، ترجمة وتقديم وتعليق مجاهد عبد المنعم مجاهد (القاهرة: دار الكلمة، 2002)؛ فريدريك هيغل، **محاضرات فلسفة الدين، الحلقة الثالثة: الديانة وعبادة الطبيعة**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد (القاهرة: دار الكلمة، 2002)؛ فريدريك هيغل، **محاضرات فلسفة الدين، الحلقة الرابعة: ديانة الطبيعة وديانة الحرية**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد (القاهرة: دار الكلمة، 2003)؛ فريدريك هيغل، **محاضرات فلسفة الدين، الحلقة السابعة: الله والفكرة الخالدة**، ترجمة وتقديم وتعليق مجاهد عبد المنعم مجاهد. القاهرة: دار الكلمة، 2004).

• يصعب جدًا احتواء الدين، باعتباره شعورًا نفسيًا ومعتقدًا ذاتيًا ووجدانًا فرديًا، في مؤسسات وشعائر وطقوس جماعية.

• أسهم الخوف والرعدة، بحسب كيركگورد، في ظهور التدين وبقائه، لذا هما أساسه.

• يحتوي كل فعل إيماني على بعد تناقضي يضمن استمراره. فالخوف من الموت اللانهائي سببه الحياة النهائية.

• ينسف اليأس السلوك الإيماني؛ فيستسهل صاحبه الحياة ويقبل على الموت في تكرار للحياة الأولى المطلقة قبل هذه الحياة.

• يعتبر تدين كيركگورد تدينًا وجدانيًا فرديًا ثوريًا، نقيض تدين هيغل العقلي الجماعي التبريري.

• يعدّ تدين كيركگورد أكثر تسامحًا وانفتاحًا على كل الأديان والمعتقدات؛ لأنه لا ينظر إلى المظاهر والسلوكات الخارجية، بل ينظر إلى جوهر الإيمان، وهذه العاطفة النفسية التي حبانا بها الإله، والتي تحاول أن تجد لها تعبيرات وصورًا ومرايا تتجلى فوقها.

المراجع References

العربية

أرندت، حنا. **ما السياسة؟** ترجمة زهير الخويلدي، تحقيق سلمى الحاج مبروك. الرباط/ الجزائر/ بيروت: دار الأمان/ منشورات الاختلاف/ منشورات ضفاف، 2014.

إمام، إمام عبد الفتاح. **المنهج الجدلي عند هيغل**. ط 2. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1982.

________. **مفهوم التهكم عند كيركجور**. حوليات كلية الآداب. الحولية الرابعة. الكويت: جامعة الكويت، 1983.

بدوي، عبد الرحمن. **الزمان الوجودي**. ط 3. بيروت: دار الثقافة للنشر، 1973.

________. **دراسات في الفلسفة الوجودية**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980.

حسن، يوسف. **فلسفة الدين عند كيركجارد**. القاهرة: دار الكلمة للنشر، 2001.

حنفي، حسن. **في الفكر الغربي المعاصر**. ط 4. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1990.

الخشت، محمد عثمان. **أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط**. القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر، 1998.

دولوز، جيل. **الاختلاف والتكرار**. ترجمة وفاء شعبان. مراجعة جورج زيناتي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. 2009.

سبينوزا، باروخ. **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة وتقديم حسن حنفي. مراجعة فؤاد زكريا. القاهرة: مكتبة النافذة، 2005.

طه. حسن يوسف. «الحب والإيمان عند كيرككور». **قضايا إسلامية معاصرة**. العدد 55-56 (صيف وخريف 2013).

عثمان، أحمد. **الأدب الإغريقي تراثًا إنسانيًا وعالميًا**. ط 2. القاهرة: دار المعارف، 1998.

فريتيوف، برانت. **كيركجور**. ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981.

فوكو، ميشيل. **تأويل الذات**. ترجمة الزواوي بغوره. بيروت: دار الطليعة، 2011.

كيركجارد، سورين. **الخوف والرعدة**. ترجمة فؤاد كامل. القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1984.

________. **التكرار مغامرة في علم النفس التجريبي**. ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد. القاهرة: مكتبة دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2013.

________. **المرض طريق الموات**. ترجمة أسامة القفاش. القاهرة: مكتبة دار الكلمة، 2013.

هيغل، فريدريك. **محاضرات فلسفة الدين، الحلقة الأولى: مدخل إلى فلسفة الدين**. ترجمة وتقديم وتعليق مجاهد عبد المنعم مجاهد. القاهرة: دار الكلمة، 2001.

________. **محاضرات فلسفة الدين، الحلقة الثانية: فلسفة الدين**. ترجمة وتقديم وتعليق مجاهد عبد المنعم مجاهد. القاهرة: دار الكلمة، 2001.

________. **محاضرات فلسفة الدين، الحلقة الثالثة: الديانة وعبادة الطبيعة**. ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد. القاهرة: دار الكلمة، 2002.

________. **محاضرات فلسفة الدين، الحلقة الرابعة: ديانة الطبيعة وديانة الحرية**. ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد. القاهرة: دار الكلمة، 2003.

________. **محاضرات فلسفة الدين، الحلقة الخامسة: الديانة الروحية**. ترجمة وتقديم وتعليق مجاهد عبد المنعم مجاهد. القاهرة: دار الكلمة، 2003.

________. **محاضرات فلسفة الدين، الحلقة السابعة: الله والفكرة الخالدة**. ترجمة وتقديم وتعليق مجاهد عبد المنعم مجاهد. القاهرة: دار الكلمة، 2004.

________. **محاضرات فلسفة الدين، الحلقة الثامنة: أدلة وجود الله**. ترجمة وتقديم وتعليق مجاهد عبد المنعم مجاهد. القاهرة: دار الكلمة، 2004.

الأجنبية

Arjen, Kleinhernbrink. «Art as Authentic Life Deleuze after Kierkegaard.» at: www.kritike.org/journal

Deleuze, Gilles & Félix Guattari. *Mille Plateaux*. Paris: Les Editions De Minuit, 1980.

Habbard, Anne-Christine & Jacques Message. *Søren Kierkegaard Pensée et problèmes de l'éthique*. Paris: Presses universitaires du Septentrion, 2009.

Hegel, Frederick. *Leçons sur la philosophie de la religion*. Gilbelin (trad.). 1ére partie. Paris: Varin, 1959.

Kierkegaard, Soeren. *Traité du désespoir*. Knud ferlov & Jean J. Gateau (trad.). Paris: Gallimard, 1849.

________. *Riens Philosophique*. Knud ferlov & jean J. Gateau (trad.). Paris: Gallimard, 1931.

________. *Le concept de l'angoisse*. Knud ferlov & Jean J. Gateau (trad.). Paris: Gallimard, 1935.

________. *Post-scriptum aux miettes philosophique*. Paul Petit (trad.). Paris: Gallimard, 1949.

________. *Ou Bien... Ou bien*, F. et O. Prior & M. H. Guignot (trad.). introduction de F. Brandt. Paris: Gallimard, 1943.

Sartre, Jean Paul. *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard, 1960.

صدرَ حديثًا

مانويل كاستلز

شبكات الغضب والأمل

الحركات الاجتماعية في عصر الإنترنت

ترجمة: هايدي عبد اللطيف

ثمة أشكال جديدة من الحراك الاجتماعي المتفجر في العالم اليوم، من ثورات الربيع العربي إلى الاحتجاجات في إسبانيا وتركيا والبرازيل، مرورًا بحركة "احتلوا وول ستريت" الأميركية. ربما تختلف أوجه الحراك المدني الاجتماعي من بلد إلى آخر، إلا أن هناك قاسمًا مشتركًا بينها: صلة الحراك الوثيقة بإنشاء شبكات اتصال مستقلة تدعمها الإنترنت وأدوات التواصل الحديثة. من هذا المنطلق، يبحث هذا الكتاب في الجذور السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية لهذه الحركات الاحتجاجية، وفي ابتكارها طرائق جديدة في تنظيم نفسها، مقوّمًا دور التقانة الاتصالية الحديثة في ديناميات الاحتجاج الشعبي، وقدرة الحراك المدني الاجتماعي على فرض تغييرات سياسية من خلال التأثير في أفكار الناس.

إبراهيم مجيديلة | Brahim Mjidila*

بول ريكور قارئًا لشخصانية إيمانويل مونيي

Paul Ricouer as an Interpreter of the Personalism of Emmanuel Mounier

ملخص: إن تاريخ الفلسفة مثل نهر هيراقليطس دائم الجريان، تتغير مياهه باستمرار، وفي ذلك دلالة على حيوية الفلسفة وفاعليتها والتزامها بقضايا عصرها. والشخصانية جزء من هذا التاريخ، انبثقت ردة فعل على الأزمة الروحية والسياسية التي ألمّت بالمجتمعات الأوروبية، ومسّت الإنسان في كينونته وحضوره في العالم. ومنذ نشأتها ثم تطورها فيما بعد من خلال أعمال إيمانويل مونيي، أصبحت الشخصانية موضوع قراءات مختلفة ومراجعات مستمرة قام بها عديد الفلاسفة. ويعد بول ريكور من أوائل الذين اعتنوا بالتراث الشخصاني نقدًا وتأويلًا من أجل الكشف عن طبيعته وأصوله ومقاصده.

كلمات مفتاحية: الشخصانية، الوجودية، النزعة الإنسانية، الإنسان، الشخص.

Abstract: The history of philosophy meanders like Heraclitus' river, moving with the ever-changing flow. In this flexibility lies the vitality, effectiveness and contemporary relevance of philosophy. Personalism is one piece of this history. This school of thought emerged as a reaction to the spiritual and political crisis that was unfolding in European societies, and affecting the human being's existence and presence in the world. Since its inception and subsequent development through the works of Emmanuel Mounier, Personalism has been the subject of various readings and ongoing reviews by many philosophers. Paul Ricoeur is one of the first intellectuals to take on the legacy of Personalism with a critique and an interpretation that reveals its nature, origins and purposes.

Keywords: Personalism, Existentialism, Humanism, Humanity, the Person.

* أستاذ الفلسفة بالتعليم التأهيلي. حصل على شهادة الماجستير في فلسفة التواصل من كلّية الآداب والعلوم الإنسانية عبد المالك السعدي في تطوان، المغرب.

Philosophy Instructor in Morocco's vocational education system. He holds an MA in the Philosophy of Communication from the Faculty of Arts and Humanities, Abdelmalek Essaadi University, Tetouan, Morocco.

مقدمة

يُعد الفيلسوف بول ريكور (1913-2005) من أهم المساهمين في المجلة الفكرية الفرنسية *Esprit* التي أُسست سنة 1932 والتي خصصت أحد أعدادها الصادر سنة 1950 لتأبين ذكرى مؤسسها ورئيسها الفيلسوف إيمانويل مونيي (1905-1950) وتكريمه. ساهم ريكور في هذا العدد بنشر مقالة بعنوان: «فلسفة شخصانية»[1] في 28 صفحة، وكانت قراءة تأويلية متعددة المداخل لأهم قضايا هذه الفلسفة منذ نشأتها. ولم يكن يبغي من مقالته إنجاز دراسة تاريخية أو كرونولوجية لها، بالقدر الذي سعى فيه لتدشين حوار نقدي وتأويلي مع فكر مونيي الذي يُولي الشخص البشري، مفهومًا ووضعًا في العالم وفاعلية في الواقع، أهمية كبيرة.

مثلت مجلة *Esprit* الحاضن الأول لأعمال مونيي التي ستوجه، فيما بعد، رؤيته الفلسفية ومشروعه الفكري. تتميز بكونها تكونت في استقلال تام عن التقليد الجامعي الفرنسي، وشكلت نواةً لظهور خط ثالث بين الفردانية الليبرالية والماركسية، وساهمت في بروز حركة اليسار الجديد. ويعتبر تأسيسها خوضًا لمغامرة فلسفية جديدة في أسلوبها وإشكاليتها وقصديتها. وفي إطارها كانت البداية الفلسفية لريكور الذي كان يُعتبر مونيي أباه الروحي.

ركز ريكور في قراءته لشخصانية مونيي على المرحلة التاريخية الممتدة من تشرين الأول/ أكتوبر 1932 إلى كانون الأول/ ديسمبر 1934. وهي المرحلة الأساسية في حياته الفكرية والمحددة للملامح الكبرى لمشروعه والموجهة لكل أعماله فيما بعد؛ إذ نشر خلالها عدة مقالات ودراسات في مجلة *Esprit*، ثم صدرت مجتمعة فيما بعد في كتابين مهمّين؛ الأول بعنوان *Révolution personnaliste et communautaire*، وصدر سنة 1935، والثاني بعنوان *Personnalisme*، وصدر سنة 1950.

تستند مقالة ريكور إلى خلفية نظرية ومنهجية مدارها المقارنة بين الشخصانية والوجودية والماركسية، على اعتبار أنّ هذه الفلسفات الثلاث، حتى وإن كانت تعالج الإشكالية نفسها، فإنّ طرائقها متباعدة ومختلفة بخصوص العلاقة بين النظرية والممارسة، أو بين الفكر والعمل[2].

وبالنظر إلى بنية المقالة، من البيّن أنّ قراءة ريكور لشخصانية مونيي موجهة بسؤالين مركزيين يمكن صياغتهما كالتالي: هل الشخصانية فلسفة؟ وكيف يمكن وصف شخصانية مونيي؟ ولعل ما يبدو من خلال صيغة السؤال أنه يحمل قصدية تتجه إلى إدراك معنى الشخصانية أو معانيها وتحديد ماهيتها. وينبثق عن هذا السؤال سؤال آخر مضمر: ما الشخصانية؟ وهو سؤال يرمي إلى رسم صورة عامة للشخصانية، ورصد ينابيعها، وتحديد أصولها، وتبيان موقعها بين الفلسفات، وتعيين غاياتها ومقاصدها.

تضع هذه المقالة هدفًا لها هو إبراز العناصر المنهجية والمعرفية لقراءة ريكور شخصانية مونيي، وذلك

---

(1) Paul Ricœur, «une philosophie personnaliste,» *Esprit*, Nouvelle série, no. 12 (Décembre 1950), pp. 860-887.

(2) Ibid., p. 862.

في أفق تعيين وضعيتها الإشكالية ضمن الفكر الفلسفي المعاصر، والإشارة إلى بعض امتداداتها الراهنة. وحتى يتسنى لنا القيام بذلك سنعمد، في مستوًى أول، إلى إعطاء صورة عامة لشخصانية إيمانويل مونيي بغية الكشف عن أسباب نشأتها وتطورها، وتحديد منابعها الفكرية وأصولها النظرية، وإبراز قيمتها ومكانتها في الفلسفة المعاصرة. وفي مستوًى ثان، سنحاول الوقوف عند أهم الإشكاليات والقضايا التي اشتغل عليها مونيي، وتمثل العمود الفقري لإسهامه الفلسفي.

مصادر شخصانية مونيي

عند الحديث عن الفلسفة الشخصانية يتبادر إلى الذهن مباشرةً الفيلسوف الفرنسي شارل رونوفي Charles Renouvier (1815-1903)، الذي يرجع إليه الفضل في تدشين البدايات الأولى لهذه الفلسفة. فقد عمل على إعادة الاعتبار لمفهوم الشخص وجعله المقولة العليا ومركز تصور العالم ضدًا على التهميش الذي لحقه من طرف الهيغليين والوضعيين[3]. ومن منظور تاريخ الأفكار فإن بعض الدراسات تذهب إلى أن رونوفي يعتبر كانط هو المؤسس الحقيقي للشخصانية، لأنه وضع الذات الإنسانية في مركز التجربة العامة، وخاصة التجربة الأخلاقية[4]. ولهذا فإن شخصانية رونوفي بقيت حاملة آثار تلك النشأة، واتخذت شكل اعتبارات منطقية وبناءات عقلية ثم أخلاقية فيما بعد، غايتها القصوى البرهنة على أن الأشخاص فرديون ومستقلون. واتسمت هذه الشخصانية بطابعها الفردي من خلال تركيزها على الشخص الفرد والمستقل عن الجماعة، كما أنها اعتمدت على نزعة لاهوتية تجعل من الإله العلة الأولى التي يرجع إليها كل شيء[5]. كما أنها توصف بطابعها النقدي الذي يصلها بفلسفة كانط، ويفصلها عن المعمار الفلسفي الهيغلي اللاشخصاني. ولعل ما يؤاخذ عليه رونوفي أنه شيّد شخصانية فردانية مجردة ومتعالية عن الواقع ومنفصلة عن الزمن الحاضر، فهو لم يعط أهمية للتواصل بين الأشخاص مما جعلها أقرب إلى النزعة الفردانية المتطرفة التي تغلق جسور التفاعل والتعاون والتعاطف بين الذوات[6]، إلى حدّ أنها تظهر كأنها تقيم تعارضًا بين الفرد والمجتمع.

ستكون الرغبة في تجاوز المآخذ السابقة منطلقًا لمونيي لكي يشيد شخصانية معاصرة تعالج مواطن القصور في الشخصانية الفردانية والنقدية لرونوفي. فقد بعث مونيي الروح من جديد في الشخصانية جاعلاً منها فلسفة قائمة بذاتها، ولهذا الاعتبار يُعد مؤسسها الحقيقي. فلم تعد بناءات عقلية أو نظريات ميتافيزيقية مجردة، إنها أصبحت منظومة فلسفية ومجموعة من المواقف التي يتخذها الشخص أمام ذاته والعالم الذي يوجد فيه، إنها فلسفة حضور لا فلسفة غياب، إنها فلسفة فعلية تهتم بالشخص ككل، وليست تأملات سيكولوجية.

(3) محمد عزيز الحبابي، **من الكائن إلى الشخص دراسات في الشخصانية الواقعية** (القاهرة: دار المعارف، 1962)، ص 111.

(4) André Morazain & Salvatore Pucella, *Éthique et Politique - Des valeurs personnelles à l'engagement social* (Ottawa: ERPI, 1988), p. 30.

(5) الحبابي، ص 115.

(6) المرجع نفسه، ص 117.

التقليد المسيحي

ساهمت عدة عوامل في رسم المسار الفكري لمونيي، وفي تميز شخصانيته عن باقي الشخصانيات. ونجد في مقدمة هذه العوامل تأثره بالتقليد المسيحي؛ فمونيي هو أحد الفلاسفة الذين قرؤوا الإنجيل جاعلين منه مصدرًا لفكرهم وتأملاتهم. ويمكن أن نعتبر هذا الأمر عاديًا بالنسبة إليه، لأنه نشأ في عائلة مسيحية وتلقّى تعليمًا دينيًا، كما أنه كان وثيق الصلة بالمجتمع الكنسي.

ويتمظهر حضور التقليد المسيحي في فكر مونيي في عدة جوانب؛ من جانب أول في العدة المفاهيمية التي يستقيها من الحقل الديني، ومن جانب ثانٍ في النظر إلى الشخص وتحديد طبيعته وتعيين مكانته بين الكائنات وإظهار حضوره في العالم. ونلمس هنا تلقيح التصور الفلسفي للشخص الإنساني بالرؤية المسيحية، فكل شخص مخلوق على صورة الإله، وكل شخص يتحمل مسؤولية الخطيئة الأولى.

ولعل الميزة الأكبر لشخصانية مونيي هي الانفتاح على البعد الروحي وإدماجه في تكوينها حتى صار مرجعًا لتأملاتها وتحليلاتها، وأصبح مقياسًا لمدى قربها أو بعدها من الفلسفات التي عاصرت نشأتها أو تلك التي كانت تبسط نفوذها على الساحة الفلسفية في فرنسا. ويشهد تاريخ الشخصانية المعاصرة أن الحضور الديني حتّم على مونيي أن يدشن معارك متكررة مع اتجاهات متعددة دفاعًا عن العناصر الأصلية والأساسية في المسيحية. فعلى سبيل المثال كان لزامًا عليه مواجهة الأفكار الآتية من لاهوت القرون الوسطى وتبريراته الخاطئة، وتصحيح العناصر التي تسربت إليه من الثقافة الإغريقية، من قبيل احتقار البدن والمادة. في حين أن المسيحية الأصلية تعلي من قيمة البدن كما تعلي من قيمة الروح، فالإنسان بدن بقدر ما هو روح، إنه بدن بكامله وروح بكامله[7]. والبدن والروح معًا يشاركان في الحياة الروحية، وفي مملكة الله. فالإنسان كائن طبيعي أو منغمس في الطبيعة، ينتمي إليها ببدنه، ولكنه يتعالى عنها بروحه. فالتعالي الشخصاني مفهوم مسيحي تختلف دلالته عن دلالته في الوجودية، فالأول روحي والثاني واقعي.

إن الحضور المسيحي في الشخصانية لا يجعل منها حركة دينية ولا مذهبًا روحيًا، بل هي فلسفة قائمة بذاتها تجمع بين المثالية والواقعية، وتنظر إلى الإنسان في كليته، روحًا وبدنًا، فكرًا وأخلاقًا، مادةً وشعورًا. ومن هنا يبرز الطابع الجدلي لأعمال مونيي ومجهوده الجبار لحل التناقضات وتجاوز المفارقات الناتجة من ثنائية الروح والبدن.

وبالقياس على ما فعله ماكس فيبر في كتابه الشهير: «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية»، إذ فسَّر كيفية تحوّل الأخلاق المسيحية إلى نظام عقلاني واقتصادي وسياسي، فإن مونيي حوّل الأخلاق المسيحية الكاثوليكية إلى نظام فلسفي شخصاني[8]. وتبعًا لهذا الفهم تبدو الشخصانية المساهمة

(7) إيمانويل مونيي، **هذه هي الشخصانية**، ترجمة تيسير شيخ الأرض (بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، 1956)، ص 30.

(8) E. Martin Meunier, *Le pari personnaliste: Modernité et catholicisme au XXe siècle: essai* (Canada: Éditions Fides, 2007), p. 215.

الفلسفية البارزة في التنوير المسيحي الذي تقوده الكنيسة في الغرب، ويمثل مونيي المفكر المسيحي في العالم الحديث والملتزم بقضايا الإنسانية[9].

ولئن كان حضور المكون المسيحي واضحًا في فكر مونيي، فإنّ هذا الأخير لم يستعمله خامًا كما هو، بل أعاد صوغه معرفيًا ومنهجيًا، وفي ذلك تعبيرٌ عن كفاءته الفلسفية العالية. فعندما استعمل مفهوم الروح، مثلاً، فإنه لم يقف عند البُعد الميتافيزيقي في إحالته على التعالي الإلهي أو على البعد الإيماني، وإنما جعل منه سلاحًا نقديًا للحضارة المأزومة، أداة فضح لبعض الاتجاهات الفكرية والاجتماعية التي أدت إلى تلك الأزمة. وفي هذا السياق يُحمّل النزعة الإنسانية البرجوازية مسؤولية التدهور الحضاري الذي أصاب المجتمعات الغربية، إذ إن تلك النزعة تأسست على الفصل أو الفصام بين الروح والمادة، بين الفكر والفعل[10]. ويدفع مونيي بتأويله المفاهيم المسيحية إلى حدودها القصوى حين يعوض الصراع الطبقي بالصراع الروحي في تفسير تقدم المجتمع والتاريخ، وحين ينسب للقوى الروحية فاعلية القوى الاقتصادية وأدوارها نفسها[11].

التقليد الفلسفي

تأثّر مونيي بكثير من المفكرين والفلاسفة السابقين والمعاصرين له الذين ينتمون إلى مذاهب واتجاهات مختلفة ومتنوعة، من أمثال الفيلسوفين الفرنسيين شارل بيگي (1873-1914) Charles Péguy وجاك ماريتان (1882-1973) Jacques Maritain، والفيلسوف الروسي نيقولا بيردياييف (1874-1948) Nicolas Berdiaev، والفيلسوف الألماني ماكس شيلر (1874-1928) Max Scheler، إضافةً إلى ذلك استفاد من الماركسية والوجودية. والنتيجة المباشرة لهذا التنوع على مستوى المرجعيات والخلفيات هي إغناء شخصانيته ودعم منطلقاتها الفلسفية.

لئن كانت الفلسفات الشخصانية تشترك في خاصية الانفتاح على كافة الأنساق والمذاهب الفلسفية التي من شأنها أن تدعم منطلقاتها الفلسفية، فإن الذي تؤاخذ عليه هو نزعتها التوفيقية أو قل التلفيقية، لأنها عندما تفكر في القضايا الفلسفية والواقعية المطروحة أمامها فإنها تستند إلى مرجعيات فكرية متعددة ومتضاربة في بعض الأحيان مما يوقعها في التناقض والتعارض[12].

وبناءً عليه، فإن مونيي استلهم من تلك المذاهب والاتجاهات الفلسفية المتنوعة أفكارًا وتصورات وتحليلات منحت لشخصانيته الثراء النظري والصلابة المنهجية. فقد استعار منها مفاهيم الحرية والاستقلال الذاتي والتعالي والالتزام والتواصل، وأضفى عليها طابعًا شخصانيًا، وصاغ من خلالها نسقًا معرفيًا وأخلاقيًا يعلي من قيمة الشخص ويرفعه إلى مستوى المقولة المركزية في الفكر

(9) Candide Moix, *Emmanuel Mounier, penseur chrétien dans le monde moderne* (Paris: Éditions du Seuil, 1960), p. 27.

(10) Emmanuel Mounier, *Manifeste au service du personnalisme*, Édition numérique complétée à Chicoutimi, 15 novembre 2003, p. 14.

(11) Ibid, p. 17.

(12) Eric Volant, *Des morales: Crises et impératifs* (Canada: Éditions Paulines & Médiaspaul, 1985), p. 163.

والممارسة.

وعطفًا على ما تقدّم، فإن قراءة ريكور التأويلية للشخصانية سيكون مدارها، أولاً، الكشف عن هذين التقليدين؛ المسيحي والفلسفي، وإبراز تفاعلهما ودورهما في تحديد طبيعة فكر مونيي، وفي رصد أهم القضايا التي انشغل بها، وتعيين المعارك الفكرية التي كان لزامًا عليه الانخراط فيها. وثانيًا، تأكيد طابعها الميتافيزيقي، لأنها كانت منجذبة لمطلقين؛ مطلق متعالٍ هو الإله، ومطلق إنساني هو الشخص الذي خلق على صورة الإله.

الشخصانية وأزمة الحضارة

عندما يتم استدعاء تاريخ الفلسفة الفرنسية المعاصرة تبرز صورة مونيي بوصفه فيلسوفًا عظيمًا ومعلمًا كبيرًا آمن بمفهوم الشخص جاعلاً منه قطب الرحى في عملية تحويل للأفكار المحورية التي تتصف بالتقليدية، فيما يخص الفردانية والشمولية، إلى عناصر ثقافة أو حضارة جديدة، ومبشرًا بميلاد الشخصانية[13]. ولعل ما يميز مونيي هو أنه ربط تفكيره الفلسفي بوعيه الفردي بوجود أزمة حضارية ناتجة من وجود قطيعة النظام المسيحي والواقع القائم الذي تعمّه الفوضى[14]. وكان هدفه هو البحث عن نزعة إنسانية توفّق بين واقعية الأحداث ومثالية الأفكار والأفعال.

انبثقت أعمال مونيي إبان فترة حرجة من تاريخ المجتمعات الغربية، سمتها البارزة الأزمة التي مسّت كل المجالات. فارتباطًا بالأزمة، ومواجهةً لها، شهد مفهوم الشخصانية ميلاده. وتبعًا لذلك فإنها اتخذت شكل فلسفة ملتزمة بخدمة فكرة الحضارة، ووجدت في مجلة *Esprit* تعبيرها الفكري والسياسي المناضل من أجل مجيء حضارة جديدة.

يبدو جليًا من منظور تاريخ الأفكار أنّ ميلاد الشخصانية اقترن بالأزمة الاقتصادية لسنة 1929 وما تلاها من أزمات سياسية وروحية أصابت أوروبا، والتي تعود في أصلها إلى الضمور المتصاعد أو الاختفاء المتزايد لمفهوم الشخص من الأنظمة الحضارية المسيطرة على المجتمعات الغربية. وبمعنى آخر فإنها ترجع إلى حدوث أزمة حضارية حالت دون أنسنة الشخص. ومما ينبغي تأكيده هو أن الظهور البدئي للشخصانية اتخذ شكل وعي بالأزمة، واقترن برغبة الخروج منها، وعبّر عن إرادة تجاوزها. وتجلّى صدى ذلك الوعي والرغبة والإرادة في مساهمة مونيي في الخروج من الأزمة وتحقيق النهضة المنشودة من خلال مساءلة حركة تاريخ المجتمعات الغربية وما ترتب عنها من اضمحلال لمفهوم الشخص وتصدّع لمنظومة القيم المستمدة من النهضة والأنوار الأوروبيين.

(13) جاك لا كروا، **نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة**، ترجمة يحيى هويدي وأنور عبد المغيث (مصر: المركز القومي للترجمة، 2016)، ص 99.

(14) المرجع نفسه.

إن الوعي بالعصر وبالأزمة التي تجتاحه وتقوض أركانه، هو المثير أو المحرض الأول للشخصانية[15]، الذي يضفي عليها طابعًا نقديًا أو يجعل منها فكرًا نقديًا جذريًا للواقع بكل ملابساته في أفق مشروع بناء نهضة جديدة[16]، أو كما اصطلح عليه مونيي، بعث النهضة[17]، منذ مقالته الافتتاحية المنشورة في العدد الأول من مجلة *Esprit* في تشرين الأول/ أكتوبر 1932[18]. ويسجل ريكور أن الوعي بالأزمة يجسد الأبعاد المتطرفة في أعمال مونيي، لأن الهدف منه لم يكن بناء مفهوم أو وصف بنية ما وتحليلها، ولكن مواجهة واقع تاريخي بفكر نقدي يميل إلى أن يكون صراعيًا[19]. ومما ينبغي الإشارة إليه أنّ الروح النقدية للشخصانية تتخذ طابعًا أخلاقيًا يجعلها أقرب إلى المثالية منها إلى المادية، على الرغم من ادعاءات الارتباط بالواقع والانشغال بمشاكله أو وصل النظرية بالممارسة (البراكسيس).

لذا تمثّل الأزمة، الروحية والسياسية، خلفية نظرية موجهة لأعمال مونيي، فهو ما فتئ يُفكر في أزمة الإنسان الكلاسيكي الأوروبي الذي تزامنت ولادته مع ولادة العالم البرجوازي[20]. وإن هذه الأزمة هي الوجه الأكثر بروزًا للدلالة على العدمية الأوروبية التي تعود إلى تراجع أو تقهقر المعتقدات الكبرى للإيمان المسيحي الذي يعتبره مونيي دين العلم والعقل والواجب[21]. ساهمت البرجوازية في هذا التراجع لأنها، من منظور مونيي، ركزت على الفرد (العضوية الحية) وأغفلت الشخص (الكائن البشري الواعي)، واهتمت بالبعد المادي في الإنسان بوصفه مستهلكًا أو كائنًا تحركه غرائز التملك، ولكنها أهملت بعده الروحي. وضدًا على هذا المنحى، فإن الشخصانية عملت على إعادة الاعتبار إلى ما هو روحي في الشخص على أساس تحقيق التوازن بين المادة والروح، أو بين الكينونة والتملك. وإذا كانت أعمال مونيي تنتقد البرجوازية وتحمّلها مسؤولية جزء من الأزمة التي أصابت المجتمعات الأوروبية، فإن هذا النقد يقود إلى مفارقة محرجة للشخصانية. فإذا كان من الممكن أن تنفصل الشخصانية روحيًا وأخلاقيًا عن البرجوازية، فإنها تتصل بها ماديًا، لأنه من المتعذّر التخلي عن المنجز والتراكم المادي الذي تحقق بفعل البرجوازية وتطور فيما بعد مع الرأسمالية. وجدير بالذكر أن الموقف النقدي الذي اتخذه مونيي من البرجوازية والرأسمالية، يرجع إلى تأثره بالماركسية. فقد كان يناهض الرأسمالية ويدعو إلى الاستعاضة عنها باشتراكية ديمقراطية تمنح الشخصانية القدرة على معانقة قضايا الإنسان والتاريخ، وتدعم اتجاهها السياسي الحاضر[22]. وعندما تجمع شخصانية مونيي بين التقليد المسيحي والاشتراكية تكون أقرب إلى لاهوت التحرير في صيغته الأوروبية.

(15) Pierre de Senarclens, *Le mouvement «Esprit» 1932-1941: Essai critique* (Lausanne: Éditions L'Age D'Homme, 1974), p. 22.

(16) Ricoeur, p. 862.

(17) E. Mounier, «Refaire la renaissance,» *Esprit* (Octobre 1932).

(18) De Senarclens, p. 9.

(19) Ricoeur, p. 862.

(20) مونيي، ص 175.

(21) المرجع نفسه، ص 176.

(22) المرجع نفسه، ص 183.

بخصوص العلاقة بين الماركسية والشخصانية[23]، يشير ريكور إلى أن السبب الرئيس للثورة الاشتراكية هو احتقار الإنسان واغترابه عن ذاته وعن عمله، كما أن الشخصانية يحركها السبب نفسه. غير أن ما يميز الشخصانية هو أنها تمارس نقدًا للرأسمالية والماركسية؛ نظرًا إلى مغالاة الأولى في تقديس الفرد، وبسبب مبالغة الثانية في تقدير الطبقة الاجتماعية واعتبارها الفاعل الأساس في التاريخ. وعلى الرغم من هذا النقد تبقى الماركسية هي الأقرب إلى الشخصانية من الرأسمالية[24]. هكذا تبنّى مونيي ورفاقه في حركة *Esprit* الماركسية بوصفها الفلسفة التي لا تقف عند حدود تأويل العالم، بقدر ما تسعى لتغييره.

يبدو جليًا وجود قرابة بين الشخصانية والماركسية؛ فكلاهما منهج يرتكز على نشاط يرمي إلى القضاء على كل أنواع الحرمان. بيد أن القرابة بينهما لا تعني تطابقهما، فللشخصانية مواقف مضادة للماركسية تجعلها أقرب إلى الوجودية[25]. ومهما تعددت أوجه الاختلاف بين الشخصانية والماركسية والوجودية، فإنها تجمع على قيمة الروابط الأولية التي تجعل الشخص/ الإنسان في العالم مع الآخر، والتي قد تؤدي إلى استلابه كما يمكن أن تسهم في تحرره. وتحت تأثير الماركسية، فإن مونيي عارض بشدة مثالية هيغل وتصوره المجرد للإنسان، وتبنى تصور ماركس للإنسان الواقعي أو الملموس الذي يتحدد من خلال العمل وبالنظر إليه ذاتًا فاعلة في التاريخ الاجتماعي[26].

بالقياس على الماركسية والوجودية، تبرز الشخصانية بحثًا فلسفيًا يجد أساسه في الأزمة التي أصابت المجتمعات الغربية أو أنها مجموعة من الأبحاث النقدية للنماذج الحضارية المأزومة، ورهانها المركزي هو بناء وعي سياسي لمواجهة أزمة حضارية في أفق بعث النهضة أو استعادتها، وتجديد الأنظمة الثقافية والعلمية والاجتماعية والفنية والروحية التي تُسهم في جعل الإنسان الحديث فاعلاً وصانعًا ومبدعًا للواقع الذي يسمو بقيمته ويحقق فيه كرامته. أراد مونيي لشخصانيته أن تتخذ صورةَ بيداغوجيا تستنهض الشخص وتوقظه من جديد، وصورةَ مشروع أخلاقي وسياسي يصوغ قواعد حضارة جديدة مكرسة من أجل الإنسان. فمن خلال هاتين الصورتين تظهر شخصانية مونيي نزعة إنسانية أو تيارًا فكريًا وسياسيًا ذا نزوع إنساني.

والسؤالان اللذان طُرحا بقوة منذ صدور الأعداد الأولى لمجلة *Esprit*: هل الشخصانية فلسفة؟ وأي نوع من الفلسفة هي؟ فقد كانت أعمال مونيي المنظّرة للشخصانية موضوع شك أو ريبة واسعة الانتشار بين عديد الدارسين والمفكرين الذين يترددون في اعتبارها فلسفة.

لاحظ ريكور بدوره أن الفكر الشخصاني لمونيي، منذ تأسيسه ومع مرور الوقت، عرف عدة تقلبات وتحولات جعلت من الصعب تعريفه بوصفه فلسفة، فهو لا يكاد يمكن تقديره فكرًا يحمل بعض

(23) Ricoeur, p. 873.

(24) Ibid., p. 875.

(25) محمد عزيز الحبابي، **من الكائن إلى الشخص دراسات في الشخصانية الواقعية** (القاهرة: دار المعارف، 1962)، ص 125.

(26) Volant, p. 160.

العناصر الفلسفية. فالشخصانية، بالنسبة إليه، لا تعدو أن تكون «بيداغوجيا للحياة الجماعية مرتبطة بالشخص»[27]. وينطبق هذا الحكم على أعمال مونيي الصادرة في الفترة 1932-1934، والتي كانت بمنزلة يقظة شخصانية وبيداغوجيا جماعية، ولكنها لم ترق إلى أن تكون فلسفة ما. فهي أقرب ما تكون إلى نظرية للقيم، وللتاريخ، وللمعرفة وللكائن البشري. وبعد الحرب عرفت الشخصانية تطورًا أصبحت بموجبه فلسفية أكثر، أو صارت أعمال مونيي حاملة لقصدية فلسفية واضحة تجلّت في بلورة نزعة إنسانية جديدة أو التبشير بعصر تاريخي جديد. صارت الشخصانية فلسفة يتعلق سؤالها المركزي بأنطولوجيا الشخص.

إن الشخصانية منذ انبعاثها القوي بفضل حركة *Esprit* ظلّت حاملة لقصدية ثورية ضد الأزمة ومقاومة للتأثيرات السلبية للحياة الحاضرة في الشخص. فقصديتها عملية أو تعتمد على إرادة تمتد من ميدان الفكر والتأمل إلى ميدان النشاط والفعل. وهي في ذلك لا تقف عند حدود التأمل الفلسفي فحسب، بل تتجاوزه إلى الاعتماد على دوافع دينية ومحركات سياسية.

عطفًا على ما تقدم ستتجه قراءة ريكور لأعمال مونيي إلى تحليل هذه القصدية (الفلسفية) للشخصانية انطلاقًا من مدخلين أساسين؛ تبعًا للأول تتحدد فلسفته كمشروع أخلاقي لحضارة شخصانية، في حين تتحدد، تبعًا للثاني، كتأويل شخصاني للفلسفات الوجودية[28]. إنها منجذبة لتقليدين؛ لاهوتي وفلسفي.

مشروع أخلاقي للحضارة الشخصانية

قصد مونيي من خلال أعماله استعادة النهضة أو بعثها وإنقاذ عصره الذي يغرق في الأزمة بسبب غياب أخلاق قادرة على النهوض بالحضارة والحفاظ على فاعليتها وقدرتها على إلهام الأشخاص والمجتمعات. فحدوث ثورة شخصانية يعتمد على حضور أخلاق/ إيتيقا فلسفية تتأسس على الإنصات لنداء «ما فوق إنساني» للتاريخ من أجل شخصنة المجتمع، وتخلق شروط المقاومة لتحرير الشخص من سيطرة البنيات الوضعانية والعلموية والتقنوية التي غدت تهيمن على مفاصل الحياة المعاصرة.

في هذا السياق يمكن فهم شخصانية مونيي بوصفها مجموعة من الموافقات الأولية التي تمكّن من تأسيس حضارة تحقق الشخص الإنساني[29]، وتمثّل السند الميتافيزيقي للإيتيقا أو الأخلاق الشخصانية. كما تسمح بالنظر إلى الشخصانية بوصفها ثورة جماعية/ معشرية تروم تحفيز الواقع أو خلق شروط يقظة الشخص انطلاقًا من إنشاء بيداغوجيا جماعية تمكّن من مقاومة حضارة التصنيع التي تركز على البعد البيولوجي في الكائن البشري وتخاطب غرائزه ورغباته. ضدًا على الاختزال للكائن البشري لما هو مادي/ بيولوجي فإن الشخصانية تنظر إليه في كليته، وتعلي من الجانب الروحي فيه.

(27) Ricœur, p. 862.

(28) Ibid., p. 863.

(29) Ibid., p. 864.

وتبدو بذلك كبيداغوجيا جماعية تقوم على فكرتي الزهد وطلب الخلود اللتين تنتميان إلى القاموس المسيحي الذي مثّل خلفية ميتافيزيقية للشخصانية منذ تأسيسها.

وعلاوةً على ما تقدَّم نشير إلى أن الشخصانية في جزء كبير منها، من حيث أصلها وتصوراتها ومفاهيمها، مستوحاة من المسيحية الكاثوليكية. ويرجع تأثّر أعمال مونيي بالتقليد المسيحي إلى أمرين أساسين؛ أولهما ذاتي يخص مونيي الذي نشأ في عائلة مسيحية وتلقّى تربيةً وتعليمًا مسيحيّين، وثانيهما موضوعي يخص تاريخ الفلسفة الغربية التي لم تسلم من تأثير المسيحية فيها التي ألقت بظلالها على طيفٍ واسع من أنساقها ومذاهبها، إلى حد أنها تبدو في جزء كبير منها كحوار، صريح أو ضمني، مع العقائد والنصوص والتصورات الدينية للإله والإنسان والعالم. ومن الأمثلة على الربط بين الشخصانية والمسيحية يقف ريكور عند مفهوم التطهير المسيحي باعتباره طقسًا روحيًا يعيد وصل الأفراد أو الجماعات بالعالم المقدس[30]. يحيل ضمنيًا مفهوم التطهير إلى فكرة الخطيئة الأصلية التي تعتبر مركزية في الاعتقاد المسيحي. وبفعل الحضور القوي للمسيحية في أعمال مونيي، فإن شخصانيته تختلف عن الشخصانية المنكرة للمطلق، وتبدو كبيداغوجيا تطهيرية للأفراد والجماعات مما لحق بها بسبب الأزمة الروحية التي تنخر المجتمعات الغربية، وتقدم نفسها في صورة «جواب ميتافيزيقي على طلب ميتافيزيقي».

بيد أن التماسّ القوي بين المسيحية والشخصانية لا يجعل هذه الأخيرة مذهبًا دينيًا أو موقفًا صوفيًا أو تأويلاً مسيحيًا للإنسان والعالم، كما أنها ليست نظريات ميتافيزيقية محضًا. بل هي بحث متواصل عن فعالية لإبراز العالم الإنساني وسط باقي عوالم الكون، أو هي مشروع أخلاقي لحضارة تعيد الاعتبار للشخص، وتصوغ قيمًا تعكس وعيًا زمانيًا ضد الأزمة. فالأخلاق الشخصانية المرجوة، حتى وإن كانت تابعة للإيمان المسيحي، فهي مرتبطة بالواقع التاريخي ومشروطة به، وغايتها شخصنة المجتمع والإنصات لنداء المستقبل.

يقود الفعل التأسيسي للشخصانية انطلاقًا من الإيمان المسيحي إلى طرح مشكل يتعلق بالذين لا يؤمنون أو يؤمنون بغير المسيحية. ولكي يتضح هذا المشكل يجوز أن نستفهم بهذه الصيغة: هل في الإمكان تأسيس أخلاق ملموسة ومستقلة، منفتحة وتاريخية، تصلح للجميع؟

مثّل هذا المشكل دافعًا لمونيي كي يصقل البعد المسيحي والباعث الميتافيزيقي لشخصانيته، ويوسع من دائرتها. فالأخلاق الشخصانية التي تظهر كبيداغوجيا جماعية/ معشرية، لن ترقى إلى مرتبة تحقيق الأنسنة من دون أن تخوض مغامرة إنسانية منفتحة على زمن الخالق المطلق وزمن الكائن البشري في تعدده وتنوعه. فأخلاق الشخصانية هي أخلاق الانفتاح، فعندما ينفتح الشخص على المطلق ويستجيب لنداء الخلود، فهو ينفتح على الآخرين الذين يشاركونه الانتماء للإنسانية بغضّ النظر عمّا إذا كانوا يندرجون في دائرة الإيمان المسيحي أو لا يندرجون.

(30) Ibid., p. 868.

لمس ريكور وجود تطور في شخصانية مونيي بالانعطاف من الإيمان المسيحي إلى الأخلاق الكونية، أو النظر إلى الشخص بوصفه كائنًا أخلاقيًا وليس مؤمنًا مسيحيًا فقط. عمل مونيي على التركيب بين البعد المسيحي والبعد الكوني، فهما يتكاملان ويسهمان معًا في فهم التاريخ وحركة المجتمع. فالأخلاق الشخصانية ذات الأساس الميتافيزيقي والإيمان المسيحي كونية، تنزل الشخص منزلة القيمة العليا بالنظر إليه بوصفه غاية لا وسيلة.

إذا كانت شخصانية مونيي تستعير كثيرًا من مفاهيمها وتصوراتها من المعتقد المسيحي، الكاثوليكي خاصةً، فإن ذلك لا يجعل منها خطابًا لاهوتيًا تبشيريًا. فالمفهوم المسيحي للشخص، مثلاً، يُسهم في بناء أنثروبولوجية فلسفية تحدد الإنسان من خلال علاقته بالإله. فالإله خلق الإنسان على صورته، وخلقه من أجل نفسه.

تأويل شخصاني للفلسفات الوجودية

يصنف جان لاكروا شخصانية مونيي، في فهرس كتابه حول تاريخ الفلسفة الفرنسية المعاصرة، ضمن فلسفات الوجود[31]، ويعتبرها ريكور تأويلاً للفلسفات الوجودية[32]. في كلتا الحالتين فهي في علاقة تماسّ وتجاذب مع فلسفات الوجود في كثير من النقاط.

يصور مونيي تاريخ الفكر كسلسلة مصفوفة الحلقات ومكونة من يقظات وجودية متصلة بعضها ببعض، تجد أصلها في النداء السقراطي: «أيها الإنسان اعرف نفسك بنفسك»، الذي يتعارض مع تأملات الفيزيائيين (الفلاسفة الطبيعيون) حول الكون[33]. فالفلاسفة الرواقيون وباسكال وكيركجارد، وغيرهم من الفلاسفة عبر تاريخ الفلسفة، هم حلقات من هذه اليقظة الوجودية. وبفعل توالي هذه الحلقات وتتابعها شهد الفكر البشري انعطافًا من التفكير في الكوسموس إلى التفكير في الإنسان أو الوجود الإنساني، أو من التفكير في الكون إلى راعي الكون، بلغة هايدغر.

إذا كان التقليد الفلسفي منذ كانط هو أن تبدأ كل فلسفة بنظرية المعرفة، فإن مونيي، وتحت تأثير مفعول الفلسفات الوجودية، انعطف من المعرفة إلى الإنسان/ الشخص جاعلاً منه منطلقًا لشخصانيته. ويستبطن الانعطاف فهمًا مغايرًا للفلسفة ووظيفة الفكر الفلسفي. فلا تنحصر الفلسفة بالنسبة إليه في حدود تشييد نظام فكري مجرد، ولا تبرير ما هو موجود، وإنما هي سعي متواصل لتغيير العالم من خلال تغيير التصورات حوله، إنها أقرب إلى البراكسيس منها إلى الفلسفة النظرية. ومن البيّن أن الطابع العملي للشخصانية يجعلها فلسفة مفتوحة تتلقى من مصادر فلسفية متنوعة بعد تأويلها تبعًا لمنطلقاتها ومقاصدها.

ومن هنا، فإن تلقّي الفلسفات الوجودية وتأويلها شخصانيًا هو أحد العناصر التي تدعم البعد الفلسفي في أعمال مونيي أو تضفي عليها طابعًا فلسفيًا. ويسجل ريكور أن إدماج الوجودية أو إدخالها في

(31) لاكروا، ص 101.

(32) Ricoeur, p. 876.

(33) E. Mounier, *Introduction aux existentialismes* (Paris: Éditions Gallimard, 1962), p. 7.

الشخصانية يعكس طابعًا فلسفيًا مزدوجًا يخص مشكل الإنسان (الشخص) والسؤال العام للوجود. فهذان الموضوعان يمثلان مجال الالتقاء والاختلاف في الآن نفسه بين الشخصانية والوجودية. ومن أبرز نقاط الالتقاء بينهما أنهما فلسفتان للإنسان قبل أن تكونا فلسفتين للطبيعة أو المعرفة[34]. وبحكم الأسبقية في النشأة، فإن الوجودية ألقت بظلالها على الشخصانية. وحتى إن كانت مسألة الأسبقية موضوع نزاع وخلاف، فإن الوجودية ساهمت في إحياء المسائل الشخصانية كالحرية ومسألة الحياة الداخلية والتعالي والتواصل وحضور الغير ومعنى التاريخ[35].

تم المرور من الشخصانية نحو فلسفات الوجود من خلال منعطف العلوم الموضوعية للإنسان؛ أي إنّ مسار عبور الشخصانية نحو الفلسفات الوجودية يمر عبر نقطة مزدوجة، من الشخصانية إلى العلوم الإنسانية، ثم من الشخصانية إلى فلسفة الوجود. ولهذا السبب فإن ريكور يبين أن الشخصانية تأخذ طابعها الفلسفي بكيفيتين[36]: تبعًا للأولى، من خلال مواجهتها علوم الإنسان ذات النزعة الوضعية التي تدَّعي إمكانية إنتاج معرفة موضوعية حول الإنسان ودراسته كما تتم دراسة الظواهر المادية الخارجية. وتبعًا للثانية، من خلال مواجهتها الوجودية التي تفهم الإنسان في ذاتيته. ولعل ما يميز الشخصانية هو نظرها للشخص ككلّ لا يقبل التجزئة، ومن هنا استفادت من الاتجاهين معًا: الدراسات العلمية الموضوعية والفلسفة الوجودية، أو من التفسير الموضوعي والفهم الوجودي.

عندما تجمع الشخصانية في نظرتها إلى الكائن البشري بين موضوعية العلوم الإنسانية وذاتية الفلسفات الوجودية، فمعنى ذلك أنها تؤسس لمعرفة أنثروبولوجية ترفض اختزال الإنسان (الشخص) في بعدٍ واحد من أبعاد وجوده، فهو كلٌّ لا يقبل التجزئة، هو قيمة متعالية متجهة نحو المطلق.

على الرغم من حضور العلوم الموضوعية للإنسان، فإنّ ريكور يصر على أنّ العلاقة بين الشخصانية وفلسفات الوجود مباشرة، إذ إن المرور من خلال علوم الإنسان لا يعدو أن يكون مطلبًا منهجيًا لإنجاز الوصل بينهما. ولمقاربة العلاقة بين الشخصانية وفلسفات الوجود، نصوغ السؤال التالي: هل يمكن تحديد الشخصانية كفلسفة وجودية أم بيداغوجيا مختلفة عنها؟ ولتحليل هذه العلاقة وقف ريكور عند مفهومين أساسين: «الشخص» و«الوجود».

بحسب قراءة ريكور، فإن الشخص يظهر كحالة للتعبير عن أحد التأويلات للوجود في الفلسفات الوجودية. والنتيجة الطبيعية لما تقدم، هو أن تصبح الشخصانية كيفية لتأويل الفلسفات الوجودية، أو أنها تنتمي إلى التقليد الوجودي بمعناه الواسع[37]. وبهذا المعنى فإن الشخص والوجود مفهومان متعادلان؛ فالوجود تأويل للشخص، والشخص مظهر من مظاهر الوجود. فعندما يربط ريكور بين

(34) Ibid., p. 26.

(35) مونيي، ص 24.

(36) Ricoeur, p. 878.

(37) Ibid., p. 881.

الشخص والوجود، فإنه يضع الشخصانية في وجه الوجودية. ويعود الارتباط إلى جانبين: الأول أخلاقي - سياسي يرتبط بأزمة الحضارة، والثاني نقدي أنطولوجي يتعلق بالتقليد الفلسفي الكلاسيكي. وينشأ عن هذين الجانبين أن تأخذ الشخصانية شكل فلسفة تصل الفكر بالفعل، وتسعى للالتزام لمصلحة حضارة جديدة.

ولمزيد من الإيضاح للعلاقة بين الشخصانية والوجودية، من المفيد الإحالة إلى كتاب خصصه مونيي للفلسفات الوجودية *Introduction aux existentialismes*، وأكد فيه أنّ أيّ فلسفة لا تكون كذلك إذا لم تكن وجودية[38]، ويصورها ردة فعل ضد فلسفات الأفكار المجردة والظواهر المادية التي لم تهتم بموضوع الإنسان. ويعبّر مونيي عن إعجابه القوي بالوجودية، ويدعي بكل وضوح الانتساب إلى تيارها بوصفه الأكثر غنى ووفرة في الفلسفة المعاصرة[39]. وفي سياق تتبّعه لحضور الفكر الوجودي في الفلسفة المعاصرة، ميز مونيي بين تيارين كبيرين: الوجودية الملحدة (مارتن هايدغر، وجون بول سارتر) والوجودية المسيحية (غابرييل مارسيل)، وهذا الأخير يعكس بكل وضوح من خلال تأملاته التداخل بين الوجودية المسيحية والمحاولات الأولى إلى الشخصانية. فوجود هذين التيارين معًا سيؤثر في العلاقة الممكنة بين الشخصانية والوجودية.

والسؤال الذي يطفو على السطح، ويفرض ذاته بقوة هو: ما الذي يميز الشخصانية عن الوجودية؟ للإجابة عن هذا السؤال سيسير ريكور في وجهتين مختلفتين؛ تبيان الصلة بين الشخصانية والوجودية، وتبيان أوجه الاختلاف والتمايز بينهما.

حرص مونيي من خلال انشغالاته الشخصانية، في الوقت نفسه، على إنجاز القطيعة وتحقيق الاستمرارية الفلسفية لفكره ضمن التقليد الوجودي. فاليقظة الشخصانية تحققت بفضل يقظة وجودية، والمقاصد العليا للحركة الشخصانية تندرج ضمن التقليد الوجودي الذي يعمل على تجاوز الفلسفات التقليدية المتناسية لأولية الوجود والمهملة لسؤال الإنسان. ففلسفات الوجود التي تنتمي إليها الشخصانية، تضع هدفًا لها مقاومة الإشكالية التقليدية لمعرفة الكائن في قلب إشكالية شاسعة للوجود، وخاصةً ضمن مأساة الوجود الإنساني.

إن وجود استمرارية فلسفية للشخصانية في التقليد الوجودي، لا ينفي وجود قطيعة بينهما، ووجود المشترك لا يعدم وجود المختلف بينهما. فإذا كانتا تلتقيان حول إشكالية الوجود، فإنهما تختلفان في مقاربتهما له. وتمثل عناصر الاختلاف القائمة بين الشخصانية والوجودية عناصر أصالة للفلسفة الشخصانية، والتي أجملها ريكور في النقاط التالية:

• الفكر الشخصاني أكثر فاعلية وانفتاحًا على المستقبل مقارنةً بالوجودية. فهذه الأخيرة تنظر إلى الإنسان من منظار مأساوي، فهو وجود قلق، أو كائن أُلقي به في هذا العالم، عليه أن يواجه تجربة

(38) Mounier, *Introduction aux existentialismes*, p. 7.

(39) Ibid.

الاغتراب وما يستتبعها من شعور بالغثيان والفراغ. في حين أن الشخصانية هي فلسفة للتفاؤل الممزوج بالقلق.

• القصدية التربوية/ البيداغوجية للشخصانية تتجاوز إشكالية الفلسفة الوجودية. في حين تريد أن تكون الفلسفة الوجودية نقدًا للمعرفة وتأسيسًا لأنطولوجيا جديدة، فإن الشخصانية لها قيمة الأصل الفلسفي لأنها تبحث في ما قبل المعرفة، تبحث في الشخص الإنساني السابق عن كل معرفة أو أنطولوجيا.

• يظهر الاختلاف بخصوص العلاقة أو التوتر بين الشخص والطبيعة. تقصد الشخصانية من تفكيرها في مفهوم الشخص البحث عن النموذج الإنساني الصحيح للوجود الذي يتضمن قيمة التضامن بين أفراد الجماعة البشرية. فعوض الاعتماد على المعنى السكولائي للطبيعة، فإن مونيي يعطي الأولوية للوضع الإنساني تأكيدًا للطابع التاريخي والاجتماعي للطبيعة الإنسانية.

مهما تعددت مظاهر الاختلاف بين الشخصانية والوجودية، فإن ريكور، يذهب إلى أنهما تشتركان في إنزال الوجود الإنساني منزلة الموضوع الأول والأساس للفلسفة، فبينهما صلة قرابة وحتى إن باعدت بينهما مناحي التأويل والفهم للأصل.

خاتمة

حتى نجمل قراءة ريكور التأويلية لشخصانية مونيي، يمكننا أن نقول إنها تدرجت عبر ثلاث لحظات؛ في اللحظة الأولى، بيّن أن الشخصانية لم ترق إلى مستوى الفلسفة، فهي أدنى من أن تكون فلسفة، ويصورها كبيداغوجيا جماعية أو بيداغوجيا للحياة المشتركة[40]. وفي اللحظة الثانية، اعتبر أن حدس مونيي يتجاوز كل فلسفة، فمساهمته في الفكر المعاصر تندرج في إطار إشكالية فلسفية تمثل منشأ كل التصورات النظرية والعملية، وتشكل أصلاً لكثير من الأنساق الفلسفية، فمساهمته أسمى من أن تُرد إلى فلسفة بعينها. وفي اللحظة الأخيرة، وانطلاقًا من كتابات ما بعد الحرب، فإن ريكور أكد بكيفية لا تحتمل الشك أنّ شخصانية مونيي تحمل قصدية فلسفية، وتتخذ صورة نزعة إنسانية جديدة ومشروع عصر تاريخي جديد روحه الفاعلة فيه حرية مبدعة للقيم الإنسانية تتجه نحو بناء حضارة شخصانية وتتحدد ببعض البنى العقلية. وعبر هذه اللحظات الثلاث، فإن فكر مونيي يظهر كحركة متوجهة نحو مشروع حضارة شخصانية من خلال تأويل شخصاني لفلسفات الوجود.

إن صلة ريكور بالشخصانية لم تنقطع، فآثار أعمال مونيي ستظهر فيما بعد في بعض مؤلفاته، وخاصة في كتابه: **الذات عينها كآخر**[41] الذي هو بحث في أنطولوجيا الذات، وخصص فصله الأول للقيام بمقاربة دلالة لمفهوم الشخص حيث يظهر الطابع الشخصاني قويًا في مسألة الهوية الذاتية.

(40) Ibid., p. 863.

(41) انظر: بول ريكور، **الذات عينها كآخر**، ترجمة جورج زيناتي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005).

نعيد التذكير بأنّ مقالة ريكور نُشرت، في وقت مبكر، سنة 1950، بمناسبة تأبين أبرز فلاسفة الشخصانية إيمانويل مونيي. ومنذ ذلك الوقت حصلت عدة تطورات عنوانها الكبير أن فلسفته لم تغرب شمسها بموته، فقد انتشرت أشعتها وامتدت وعمّت آفاقًا واسعة. وأصبح من المألوف أن نجد للفلسفة الشخصانية امتدادات وأتباعًا في كل القارة. وفي عالمنا العربي، يكفي أن نشير إلى شخصيتين بارزتين حملتا لواء تلك الفلسفة؛ محمد عزيز الحبابي رائد الشخصانية الواقعية والإسلامية، ورونيه حبشي ممثل الشخصانية المتوسطية. وصار من المألوف الحديث عن أنواع من الشخصانية كالمسيحية والإسلامية، والليبرالية والماركسية، والفردانية والتعددية، والقانونية والأخلاقية والسياسية، كما أصبح من المعتاد العثور على بعض الاستعمالات المنسوبة للشخصانية من قبيل الحضارة الشخصانية، والتربية الشخصانية، والأخلاق الشخصانية. فكل هذا التنوع يدل على جاذبية هذه الفلسفة وتأثيرها في بعض الأنساق ونظم الأفكار الحداثية وما بعد الحداثية.

وقصارى القول في تعبير يوضح الصورة العامة للشخصانية ورهانها الأساس، نعود إلى تعريف مونيي الذي يذهب إلى اعتبارها بيداغوجيا يقظة الشخص وبيداغوجيا الحياة الجماعية. وتشير البيداغوجيا هنا إلى بعدها العملي، فليست فلسفة نظرية مجردة، ولا ينبغي فهمها كذلك، بل هي فلسفة تنخرط في الواقع الإنساني بكل مفرداته، تؤثر فيه وتتأثر به. ومن هنا قدرتها على التجدد والانتشار، وقابليتها للتأويل والفهم المتعدد. ويظهر بعدها العملي في منهجية مونيي، فلم يكن ينطلق من المفاهيم المجردة أو من خطاطات نظرية جاهزة[42]، بل كانت أفكاره واجتهاداته تصدر عن الواقع الملموس لأنها مطالبة بتغيير الواقع، أي تغيير تصور الواقع حتى يتحقق تجاوز أزمة الحضارة وبعث النهضة من جديد.

واللافت للانتباه أن الشخصانية أصبحت تمثّل أساسًا مرجعيًا لكثير من الدراسات والتيارات التي تدعو إلى الأنسنة ومقاومة العولمة ومواجهة سطوة التقنية، وأصبحت تمثّل نموذجًا إرشاديًا (براديغمًا) لحداثة ثانية[43]. وبموجب هذا التصور يتم الانتقال من الفردانية التي كانت تمثّل البراديغم المركزي للحداثة الأولى، إلى الشخصانية التي ستسهم في إبداع حداثة ثانية تتجاوز اختلالات الأولى وتناقضاتها. ويستبطن هذا الانتقال نقدًا للفردانية بوصفها نزعة لا شخصانية تختزل الإنسان إلى فرد، وتعزله عن الآخرين، وتتصوره كوجود مطلق يكفي ذاته بذاته ويحيا في استقلال بطولي تام، في حين أن الشخصانية تعتبر الكائن البشري في حاجة إلى الآخرين ليعي ذاته ويستكمل وجوده ويحقق غاياته.

وصار مألوفًا وسط عديد الأوساط الأكاديمية الحديث عن شخصانية جديدة **Néo personnalisme** تكون رافعة لبناء نزعة إنسانية جديدة، ومدخلاً لتجديد اليسار[44]، ومنحه أساسًا أيديولوجيًا جديدًا. ومن ثم تُفهم الشخصانية مثل لحظة عبور نحو النزعة الإنسانية أو أنها هي خير تجسيد لنزعة إنسانية عملية. وفي كل الأحوال فإنها تتحدد مثل حدس يضفي المعنى على الحياة. وإن كان هذا الحديث

---

(42) Ricoeur, p. 865.

(43) Vincent Triest, «le personnalisme paradigme d'une seconde modernité?» *Les Cahiers pour demain*, no. 52 (Décembre 1999), p. 8.

(44) Vincent Triest, «Le Néo-personnalisme, clé d'une seconde modernité,» *Perso*, no. 5-6 (Janvier-Mai 2000), p. 23.

يعكس نظرة تفاؤلية للشخصانية، فإنه لا ينفي عنها تعرّضها منذ تأسيسها لهزات وإخفاقات. فهي مثقلة بأفكار وتصورات تبدو في كثير من الأحيان متناقضة، استمدتها من المسيحية والماركسية والوجودية، تجعلها تبدو مثالية ومتعالية على الرغم من ادعاء فلاسفتها الالتزام والارتباط بالواقع، وتجعلها تتخذ شكل فلسفة مسيحية على الرغم من ادعاء الكونية.

مهما تعددت القراءات النقدية والتأويلية للشخصانية، فهي في حقيقة الأمر تقود إلى إعادة اكتشافها معرفيًا وإبستيمولوجيًا. إذ من المستحيل اختزالها إلى تقليد ديني أو خطاب أخلاقي أو بيان أيديولوجي، بل هي فلسفة تجعل من الإنسان/ الشخص مركزًا في النظر والتأمل والممارسة، وتلتزم بالدفاع عنه وصيانة كرامته وحقوقه. ربما جاز لنا بأن الشخصانية براديغم إنساني منفتح وقابل للتجديد والتطوير، مركزه الإنسان الحر والمستقل والمسؤول، وأفقه المستقبل الذي يستوعب الإنسانية جمعاء.

المراجع References

العربية

الحبابي، محمد عزيز. **من الكائن إلى الشخص دراسات في الشخصانية الواقعية**. القاهرة: دار المعارف، 1962.

ريكور، بول. **الذات عينها كآخر**. ترجمة جورج زيناتي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005.

لا كروا، جان. **نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة**. ترجمة يحيى هويدي وأنور عبد العزيز. تقديم أنور مغيث. مصر: المركز القومي للترجمة، 2016.

مونيي، إيمانويل. **هذه هي الشخصانية**. ترجمة تيسير شيخ الأرض. بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، 1956.

الأجنبية

Meunier, Martin. *Le pari personnaliste: Modernité et catholicisme au XXe siècle: essai*. Éditions Fides, 2007.

Mounier, Emmanuel. «Refaire la renaissance.» *Esprit* (Octobre 1932).

________. *Introduction aux existentialismes*. Paris: Éditions Gallimard, 1962.

Ricoeur, Paul. Une philosophie personnaliste. *Esprit*. Nouvelle série, no. 12 (Décembre 1950).

Senarclens, Pierre de. *Le mouvement 'Esprit' 1932-1941: Essai critique*. Lausanne: Éditions L'Age D'Homme, 1974.

Triest, Vincent. «Le Néo-personnalisme, clé d'une seconde modernité.» *Perso.* no. 5-6 (Janvier-Mai 2000).

________. «le personnalisme paradigme d'une seconde modernité?» *Les Cahiers pour demain*. no. 52 (Décembre 1999).

Volant, Eric. *Des morales: Crises et impératifs*. Canada: Éditions Paulines & Médiaspaul, 1985.

صدر حديثًا

جوده محمد إبراهيم أبو خاص

المنظور الفلسفي للسلطة عند ميشيل فوكو

دراسة في الفلسفة السياسية والاجتماعية

يحلل هذا الكتاب المنظور الفلسفي للسلطة في أعمال فوكو، موضحًا الأسس الفلسفية التي أسس لها في بناء منظوره الخاص للسلطة ومدى اتساقها أو تناقضها مع الطروحات الفلسفية السابقة عليه في شأن السلطة. ويحاول المؤلف الإجابة عن التساؤلات المتعلقة بهذا المنظور الفلسفي عند فوكو، مثل: ما مفهوم السلطة في الفلسفة السياسية؟ وكيف تعاطى الخطاب الفلسفي السابق على فوكو مع إشكالية بناء مفهوم السلطة؟ وما العلاقة بين السلطة والمعرفة في خطاب فوكو الفلسفي؟ وكيف أسس فوكو للعلاقة بين المجتمع والسلطة؟

عبد الحليم مهورباشة | Abdelhalim Mahour Bacha*

الحداثة الغربية وأنماط الوعي بها في الفكر العربي المعاصر:

دراسة مقارنة بين عبد اللّه العروي وطه عبد الرحمن

Contemporary Arab Awareness of the Modes of Western Modernity:

A Comparative Study of Abdullah Al-Arwi and Taha Abdulrahman

ملخص: تهدف هذه الورقة العلمية إلى تبيان أنماط الوعي بالحداثة الغربية في الفكر العربي المعاصر، انطلاقا من فرضية ضمنية مفادها؛ أن هذا الوعي تقلب في أطوار عديدة، واخترنا لاختبار هذه الفرضية البحثية نصوص فكرية لباحثين عربيين هما: عبد الله العروي، وطه عبد الرحمن، فتناولنا النقد الذي قدمه كل منهما إلى الوعي بالحداثة الغربية في الفكر العربي، وقارنا بين الأدوات المعرفية والمنهجية التي وظفها كل مفكر في صياغة الوعي بالحداثة الغربية، كما وضحنا الإسهام الفلسفي لكل مفكر في التأسيس لحداثة عربية أو إسلامية.

كلمات مفتاحية: الحداثة، الوعي، الفكر العربي.

Abstract: This paper seeks to demonstrate patterns of conceptualizing of Western modernity in contemporary Arab thought, based on the hypothesis that this consciousness is not static. In order to test this hypothesis, this study will be investigated in the texts by two Arab intellectuals, Abdullah al-Arawi and Taha Abdel Rahman. The paper discussed the critiques presented by each of these scholars regarding the conceptualizations of Western modernity in Arab thought. Then the study compared the cognitive and methodological tools employed by each thinker in formulating the various conceptualizations of Western modernity, as well as the philosophical contribution of each thinker to the establishment of an Arab or Islamic modernity.

Keywords: Modernity, Conceptualization, Arab Thought.

* أستاذ محاضر بكلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة سطيف 2.

Lecturer in the Sociology Department, Mohamed Lamine Debaghine University, Setif 2, Algeria.

مقدمة

شغلت الحداثة، ولا تزال، مساحات واسعة في خطابات الفكر العربي المعاصر، فأعطيت دلالاتٍ ومعانيَ للمفهوم، يصل التداخل والتناقض بينها إلى الحد الذي يجعل كل فهم معرفي لها ملغيًا الفهوم الأخرى، نظرًا إلى جملة من العوامل والأسباب التي أسهمت في بلورة وعي العقل العربي بهذا المفهوم، كغلبة المنزع النضالي والاصطفاف الأيديولوجي على التفهم المعرفي والفلسفي للحداثة، بوصفها مفهومًا تشكل في سياقات تاريخية مرتبطة بالمجتمعات الغربية؛ الأمر الذي أدخل العقل العربي في نوع من السجال السلبي، والذي لم يفضِ إلى فهم معرفي للحداثة الغربية ومنجزاتها السياسية والاقتصادية والثقافية والعلمية.

منذ عصر ما اصطلح عليه مؤرخو الأفكار بالنهضة العربية في نهايات القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع العشر، والعقل العربي يحاول بشتى الوسائل المعرفية والأدوات المنهجية التعرف إلى العقل الغربي وتفكيك مقولاته، والسعي لهضمها واستيعابها وتجاوزها، وهذا كله لتحقيق الغاية المنشودة؛ الولوج إلى الأزمنة الحداثية على شاكلة المجتمعات الغربية، إلا أن هذا التفهم وهذا الاستيعاب للحداثة الغربية، رافقتهما مجموعة من التحولات البنيوية في صيرورة الوعي بها. ونعتقد أن الوعي بالحداثة الغربية في الفكر العربي، تقلّب في أطوار ثلاثة؛ انتقل فيها الوعي بها من نمط الصد الكلي للحداثة لعدم تطابقها مع النموذج المثالي التاريخي، إلى نمط الاستيعاب الإسقاطي للحداثة على الواقع العربي، وصولاً إلى نمط الوعي النقدي بالحداثة الغربية.

انشطر الوعي النقدي بالحداثة إلى تيارين فكريين؛ أحدهما دعا إلى الأخذ بالشروط التاريخية والمقدمات الفلسفية التي قامت عليها الحداثة الغربية، لولوج المجتمعات العربية إلى الأزمنة الحداثية، وتيار فكري آخر؛ فصل بين روح الحداثة وتطبيقاتها بوصفها تجربة تاريخية في المجتمعات الغربية، ودعا إلى طرح بديل منها، نظرًا إلى استحالة استنساخ التجارب الحداثية، مع إمكان الإفادة منها في عملية ولوج المجتمعات العربية إلى أزمنة حداثية مخصوصة.

ومن هذا المنطلق، انخرط الفكر العربي المعاصر في مساءلة نقدية للحداثة الغربية، ونتلمس ذلك في عدد من النصوص الفكرية. وفي هذه الورقة نقتصر على النصوص الفكرية للمؤلفَين: عبد الله العروي، وطه عبد الرحمن. ومبرراتنا المعرفية في اختيارهما أن نصوصهما تنتمي إلى نمط من الوعي النقدي بمفهوم الحداثة، وتكشف عن وعي منهجي نقدي بالآليات والشرائط التي انبثقت منها الحداثة الغربية، وتنم عن تبلور وعي؛ انتقل من نمط الصد والانبهار بالحداثة إلى نمط من الوعي الذاتي والنقدي بها، والسمة البارزة لهذا الوعي النقدي، تحوّله من وعي تجزيئي بظاهريات الحداثة إلى نمط من الوعي التركيبي بها، وانطلاقًا من هذا التأسيس الإشكالي للموضوع، نسعى للإجابة عن التساؤلات الآتية:

ما أنماط الوعي بالحداثة الغربية في الفكر العربي المعاصر؟ ما النقد الذي وجهه عبد الله العروي إلى أنماط الوعي بالحداثة الغربية في الفكر العربي المعاصر؟ وما البدائل المعرفية والمنهجية التي دعا

إلى توظيفها في عملية الوعي العقلاني بالحداثة الغربية؟ وما الانتقادات التي وجهها طه عبد الرحمن إلى الوعي بمفهوم الحداثة الغربية في الفكر العربي المعاصر؟ وما طبيعة الوعي البديل الذي اقترحه لاستيعاب الحداثة الغربية وكل منجزاتها الفلسفية والعلمية؟

أهمية الدراسة

تأتي أهمية دراسة الحداثة الغربية وأنماط الوعي بها في الفكر العربي، من كون سؤال الحداثة لا يزال يشغل مساحات واسعة في المدونة الفكرية العربية، ولا تزال الأجوبة تتعدد حوله، وتتناقض الأطروحات والمقاربات التي تتناوله.

ويكتسي موضوع الوعي بالحداثة الغربية في الفكر العربي أهمية معرفية؛ لأنه يمكننا من رسم خريطة ذهنية لتحولات وعي العقل العربي بهذا المفهوم، ويسهم في الكشف عن العوامل الاجتماعية والاقتصادية التي ساعدت في تشكل هذا الوعي.

كما تكمن أهمية دراسة وعي العقل العربي بالمنجز الحداثي الغربي في الكشف عن الطرائق المنهجية والأساليب الفكرية التي وظفها في التعرف إلى الغرب وإلى منجزاته الفكرية والعلمية.

أهداف الدراسة

تسعى هذه الدراسة للتعرف إلى الأنماط المختلفة لوعي العقل العربي بالحداثة الغربية، من خلال تحليل الأدوات المفهومية والمنهجية التي وظفها في صياغة هذا الوعي. وتهدف إلى تعرف أنماط وعي العقل العربي بالحداثة الغربية في أطروحة عبد الله العروي والنقد الذي وجهه إليها، ودور التاريخانية في صياغة الوعي بالحداثة الغربية، وطبيعة المقدمات الواجب توافرها لتأسيس حداثة عربية. كما تهدف إلى الكشف عن طبيعة الوعي النقدي بالحداثة الغربية في المدونة الفكرية لطه عبد الرحمن، وبيان البديل الذي اقترحه في التأسيس لحداثة إسلامية.

ضبط مفاهيم الدراسة

ترتكز هذه الدراسة على مفهومين مركزيين، يُعَدّ التأسيس النظري لهما خطوة منهجية مهمة في الولوج إلى موضوع الدراسة، نبسط الكلام فيها، كما يلي:

1. مفهوم الوعي

يقف الباحث عند عديد من الدلالات التي أعطيت لمفهوم الوعي، والتي تكاثرت إلى درجة غياب المعنى الحقيقي للمفهوم. لذا، لا بأس في أن نبدأ من الدلالة السيكولوجية، على اعتبار أن المفهوم وظف بكثافة في التعبير عن عوالم النفس الباطنية، فنجد في هذا المقام استعمالين مختلفين لكلمة الوعي؛ «أولاً، الوعي بوصفه معطًى قديمًا، لا تمايزًا، يستعمل مادة لكل حياة

نفسية، ومن ثم يوضع من بعض الجوانب، فوق كل سجال، ثانيًا، الوعي بوصفه مبينًا، مصنوعًا من تعارض الموضوع والذات، ومنحصرًا عندئذ في هذا الأخير، مقابل الموضوع»[1]، ويشغلنا في هذه الدراسة الدلالة الثانية في منطوق هذا التعريف؛ أي الوعي باعتباره حلقة وصل بين الذات وموضوعها.

لكن هذه الصلة بين الذات والموضوع، عبر مجرى الوعي، تسحب معها عديدًا من الاستشكالات، فهل يعبر الوعي عن الواقع العيني الحسي؟ وهل الوعي حصيلة تأويل للعالم الخارجي؟ فـ «يوجد يقين للوعي المباشر ولكن هذا اليقين ليس معرفة حقيقية عن الذات. ثانيًا، يحيل كل فكر إلى غير مفكر فيه، وكأنه هروب مقصود من الذات، ولكن هذا غير المفكر فيه هو أيضًا ليس معرفة حقيقية عن اللاوعي»[2]، ومن هذا المنطلق، هناك انقسامية في بنية الوعي؛ الوعي اليقيني، واللاوعي، والإشكال أن اللاوعي يسهم في بلورة الوعي بالمادة المفكر فيها.

ومن زاوية نظر أخرى، يسهم الوجود الاجتماعي في بلورة الوعي الإنساني، بمعنى أن الوعي ليس مفهومًا سيكولوجيًا خالصًا، يرتبط فقط بالأبعاد النفسية ـ الجوانية، وإنما هناك محددات خارجية تسهم في بلورته، «فحياة الوعي بوصفها حياة يقظة للأنا، إنجاز متواصل للأفعال ودائمًا لأفعال جديدة، في تأثير الغرائز والاهتمامات الاعتيادية التي لا يتوفر فيها الأنا على نوعيته الشخصية. إنه يتأثر باستمرار بموضوعات معيشة. يلتفت تارة نحو هذه وتارة نحو تلك، يشتغل عليها، يكون منشغلاً بها بكيفية ما»[3].

ووفق جدلية الوعي الذاتي والوعي الموضوعي، يصبح المعيار الوحيد لتحديد مفهوم الوعي؛ يرتكز على الذات نفسها، فما تراه الذات وعيًا خاصًا بها، فهو كذلك، وما تقوم بنفيه، يعدّ منفيًا «ما دمنا قد وجدنا معيار الحقيقة في الواقع المحض للوعي، لا في طبيعة المضمون، فلن يكون لأي حقيقة مزعومة أساس آخر سوى اليقين الذاتي، وتأكيد أننا اكتشفنا واقعة معينة في وعينا، وهكذا فإن ما أكتشفه أنا في وعيي يبالغ فيه بحيث يصبح واقعة موجودة في كل وعي، ثم يطلق على طبيعة الوعي ذاتها»[4].

وعلى هذا الأساس، إن الوعي بالأفكار والمفاهيم يسنده الوجود الاجتماعي للإنسان، فليست كل أفكارنا نابعة من وعينا الذاتي، بل يكون كثير من الأفكار استجابة للمثيرات المادية الخارجية، فـ «إنتاج الأفكار والتصورات والوعي مختلط بادئ الأمر بصورة مباشرة ووثيقة بالنشاط المادي والتعامل بين البشر، فهو لغة الحياة الواقعية، إن التصورات والفكر والتعامل الذهني بين البشر، تبدو هنا أيضًا على

(1) أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تعريب خليل أحمد خليل، ج 1 (بيروت: منشورات عويدات، 2001)، ص 212.

(2) بول ريكور، **محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا**، ترجمة فلاح رحيم (القاهرة: دار التنوير، 2002)، ص 139.

(3) إدموند هوسرل، **أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية**، ترجمة إسماعيل المصدق (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ص 459.

(4) هيغل، **موسوعة العلوم الفلسفية**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة: دار التنوير، 200)، ص 202.

اعتبارها إصدارًا مباشرًا لسلوكهم المادي، ينطبق الأمر نفسه على الإنتاج الفكري كما يتمثل في لغة السياسة والقوانين والأخلاق والدين والميتافيزيقيا»[5].

وكذلك، يعدّ الوعي من أدوات الإدراك الإنساني الأساسية، فـ «الوعي هو الوجه الذاتي للعمليات الإدراكية التي تستوعب ما يصل إلى الذهن من المثيرات الخارجية والداخلية. ويعمل على إدراك الصفات والخصائص التي تعين الشيء المدرك وتصنفه، أو تعطيه قيمته من خلال نشاط العمليات العقلية العليا»[6]، لنشير في هذا المقام إلى دور العوامل النفسية والعقلية في صياغة وعي المفكر بالحداثة الغربية، من دون أن نغفل مجموعة العوامل الخارجية الموضوعية المؤسِسة لهذا الوعي لديه، ودورها في تمثله واستيعابه لمفهوم الحداثة الغربية.

2. مفهوم الحداثة

نطلق في تحديد الدلالة الأولى لمفهوم الحداثة من البعد التاريخي، فالحداثة هي مرحلة تاريخية بلغتها مجتمعات إنسانية في مسارها التاريخي، و«الحداثة هي ظهور ملامح المجتمع الحديث المتميز بدرجة معينة من التقنية والعقلانية والتفتح. والحداثة كونيًا هي ظهور المجتمع البرجوازي الغربي الحديث في إطار ما يسمى بالنهضة الغربية أو الأوربية، هذه النهضة التي جعلت المجتمعات المتطورة صناعيًا تحقق مستوًى عاليًا من التطور، مكنها ودفعها إلى غزو وترويض المجتمعات الأخرى»[7].

وعبر هيغل عن هذه الحداثة بمفهوم الأزمنة الحديثة، فـ «يبدأ هيغل باستخدام مفهوم الحداثة، في سياق تاريخي ليشير إلى عصر: 'الأزمنة الجديدة' أو 'الأزمنة الحديثة'، ويقابلها بالإنكليزية والفرنسية (في حوالي عام 1800)، ألفاظ 'Modern Times' أو 'Temps Moderne'، وتشير إلى القرون الثلاثة السابقة، اكتشاف 'العالم الجديد'، وعصر النهضة، والإصلاح، هذه الأحداث الثلاثة الهامة التي حدثت حوالي عام 1500، تشكل العتبة التاريخية بين العصور الوسيطة والأزمنة الحديثة»[8] .

أما الدلالة الفكرية التي أعطيت لمفهوم الحداثة، فتشير إلى حركة الاستنارة الفكرية التي عرفتها المجتمعات الغربية، و«ثمة ما يشبه الإجماع على أن الحداثة مرتبطة تمامًا بفكر حركة الاستنارة الذي ينطلق من فكرة أن الإنسان هو مركز الكون وسيده، وأنه لا يحتاج إلا إلى عقله سواء في دراسة الواقع أو إدارة المجتمع أو للتمييز بين الصالح والطالح، وفي هذا الإطار يصبح العلم هو أساس الفكر، مصدر المعنى والقيمة، والتكنولوجيا هي الآلية الأساسية في محاولة تسخير الطبيعة وإعادة صياغتها ليحقق الإنسان سعادته ومنفعته، والعقل هو الآلية الوحيدة للوصول إلى المعرفة»[9].

(5) كارل ماركس وفردريك إنجلز، **الأيديولوجيا الألمانية**، ترجمة فؤاد أيوب (دمشق: دار دمشق، 1976)، ص 30.

(6) مصطفى حجازي، **الإنسان المهدور: دراسة تحليلية نفسية اجتماعية** (الرباط: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 227.

(7) محمد سبيلا، **مدارات الحداثة** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009)، ص 123.

(8) يورغن هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة فاطمة الجيوشي (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1995)، ص 13.

(9) عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية** (القاهرة: دار الشروق، 2006)، ص 34.

أما الدلالة الأخرى التي أعطيت للحداثة، فهي ترتبط بنموذج التحديث الاجتماعي الذي قامت الحداثة بإحلاله بديلاً من النموذج الاجتماعي التقليدي؛ ذلك أنّ النموذج الاجتماعي الغربي «مستمد من مبادئ الحداثة لأنه ينتظم حول فكرة مجتمع يصنع ذاته، إنه حركة، تحول ذاتي، تدمير للذات تمهيدًا لإعادة بنائها. وبكلام أوضح، إنه يؤمن باستعمال العقل ويحترم الحقيقة القابلة للإثبات النقل والتطبيق، لذا كان همه لا أن يحسن درجة تكامله، بل حظوظ الحياة والعمل، ويلبي حاجات أعضاء المجتمع كافة»[10].

وفي الأخير، الحداثة قول فلسفي مرتبط بالفعل، بمعنى أنه ليس كلامًا نظريًا تجريديًا، وإنما مجموعة من الممارسات الإنسانية التي انتقلت معها المجتمعات الغربية من أزمنة ساكنة إلى أزمنة سائلة، «والحداثة تبدأ حالما ينفصل المكان والزمان عن التجربة المعيشة، وحالما ينفصلان عن بعضهما البعض؛ إذ يسهل التنظير لهما باعتبارهما مقولتين مستقلتين ومتباينتين للإستراتيجية الفعل. وهي تبدأ حالما يتوقف الزمان والمكان عن الوجود على الحالة التي كان عليها على مدار قرون عديدة في أزمنة ما قبل الحداثة، عندما كانا يتلاحمان ويتشابكان بحيث يتعذر التمييز والفصل بينهما داخل التجربة المعيشة»[11].

الحداثة الغربية وأنماط الوعي بها في الفكر العربي المعاصر

تناول عديد من الدراسات الفكرية العربية الحداثة الغربية بالتحليل والنقد، وسعت في أغلبها إلى صياغة وعي معرفي ومفهومي بها، فوظف العقل العربي منذ عصر النهضة عديدًا من الوسائل المنهجية والأدوات المعرفية للتعرف إلى الحداثة الغربية، وسعى لاستيعاب منجزاتها العلمية والسياسية والاقتصادية والثقافية. وانبثق في رحلة الوعي بالحداثة الغربية عديد من الأطروحات والمقاربات، وتشكل عديد من أنماط الوعي بهذا المفهوم، فمنها ما وعى الغرب في جانبه الليبرالي السياسي، ومنها ما وعاه في جانبه الاقتصادي ـ التقني، ومنها ما وعاه في جانبه الفلسفي والعلمي.

وهنا، يرتبط الإشكال بطبيعة وعي العقل العربي بالحداثة الغربية، والسؤال ليس من طبيعة ماهوية، بمعنى السؤال عن العناصر التركيبية لمفهوم الحداثة، وإلا أتت الأجوبة أحادية وبسيطة. يأتي الإشكال عندما يتداخل المفهوم مع السياقات التاريخية التي تتولد منها، فالحداثة ليست مفهومًا فلسفيًا خالصًا، بل هي أزمنة حديثة ولجتها المجتمعات الغربية، وبناءً عليه؛ تقيم رؤيتها إلى بقية المجتمعات الإنسانية الأخرى. وتطرح القيم الحداثية تحديًا صارخًا أمام منظومات القيم الحضارية المغايرة لها، ولا تترك لها في عديد من حالات الاشتباك الحرية في الاختيار، بل تجبرها في الغالب الأعم على التساوق والاندماج مع رؤيتها، وفق عمليات قسرية عنيفة في مرات، وناعمة في مرات أخرى.

(10) آلان تورين، **براديغما جديدة لفهم عالم اليوم**، ترجمة جورج سليمان (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012)، ص 135.

(11) زيغمونت باومان، **الحداثة السائلة**، ترجمة حجاج أبو جبر (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016)، ص 50.

وبناء على هذا، نرصد عديدًا من المقاربات التي تناولت أنماط الوعي بالحداثة الغربية في الفكر العربي عمومًا، ولكل مقاربة مقولاتها ومفاهيمها. والثابت أن كل تحديد لنمط معين من الوعي يحمل في طياته بالضرورة نوعًا من النفي لبقية الأنماط، وكل نمط إيجابي يختزن نمطًا سلبيًا، وهكذا دواليك. ينطلق الجابري في رصده لهذه الأنماط، بتحديده أولًا لمفهوم الحداثة الغربية، فيرى أن النهضة والأنوار والحداثة لا تشكل مراحل متعاقبة، يتجاوز اللاحق منها السابق، «بل هي عندنا متداخلة متشابكة متزامنة ضمن المرحلة المعاصرة التي تمتد بداياتها إلى ما يزيد على مئة عام، وبالتالي فنحن عندما نتحدث عن الحداثة، فيجب أن لا نفهم منها ما يفهمه أدباء أوروبا ومفكروها، أعني أنها مرحلة تجاوزت مرحلة الأنوار ومرحلة النهضة التي تقوم أساسًا على الإحياء، إحياء التراث والانتظام فيه نوعًا من الانتظام»[12]. وعلى هذا الأساس، يعدّ وعي العقل العربي بالحداثة الغربية المدخل الرئيس في فهم تطور الفكر العربي المعاصر، والذي حكم عليه الجابري بأنه فكر سلفي بالمعنى الحرفي للكلمة، سواء الفكر الذي يرى أن نموذج الماضي هو الذي سيدخلنا إلى عالم الأزمنة الحديثة، أو الفكر الذي يرى أن النموذج الغربي هو الذي سيدخلنا إلى الأزمنة الحديثة، «واللاتاريخية والافتقاد إلى الموضوعية ظاهرتان متداخلتان تلازمان كل فكر يئن تحت ثقل أحد أطراف المعادلة التي يحاول تركيبها، الفكر الذي لا يستطيع الاستقلال بنفسه، فيلجأ إلى تعويض هذا النقص بجعل موضوعاته تنوب عنه في الحكم على بعضها [...] والفكر العربي الحديث والمعاصر من هذا القبيل، ولذلك كان معظمه سلفي النزعة والميول، وإنما الفرق بين اتجاهاته وتياراته هو في نوع السلف الذي يتحصن به كل منها»[13].

بناءً عليه، يرتبط السجال الأيديولوجي بين التيارات الفكرية العربية على أساس الوعي بالحداثة الغربية، وبإمكان تحويل الحداثة إلى نموذج في عملية الانتقال الحضاري، فترى تيارات فكرية أن الأيديولوجيا الحداثية إذا ما تم تبنيها ستدخلنا إلى الأزمنة الحديثة، في حين ترى تيارات فكرية أخرى، أن النموذج الحداثي الغربي يقوض الذات الحضارية العربية، ويسهم في تقهقرنا وتخلفنا، و«الخطاب العربي الحديث والمعاصر هو في الحقيقة سجال مستمر بين اتجاهات لا تختلف في آفاقها الأيديولوجية وحسب، بل أيضًا، ولربما كان هذا هو السبب في ذلك، تختلف في أطرها المرجعية، وبكيفية عامة في النموذج الأيديولوجي الذي تستوحيه أو تستند إليه»[14]، ومن هذا المنطلق، يعد النمط الأيديولوجي أول أنماط الوعي بالحداثة الغربية، وهو نقيض التفهم المعرفي والمنهجي لمفهوم الحداثة الغربية، وكما نعلم، فالأيديولوجيا جملة من الأفكار والمفاهيم المسبقة التي تستخدم في رؤية العالم والوقائع والأحداث، لذلك، لا تمكننا الرؤية الأيديولوجية إلى الحداثة الغربية من بناء وعي عقلاني رصين بها، وجل ما تمدنا به قوة فكرية سجالية، تعمل على تعميم وعي سلبي بالحداثة الغربية، أكثر من تقديم فهم عميق بالعناصر الداخلية المشكلة لها،

(12) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1982)، ص 16.

(13) المرجع نفسه.

(14) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995)، ص 25.

وبكيفية تحولها إلى مشروع حضاري، انتقلت معه المجتمعات الغربية من عصور الانحطاط إلى عصور النهوض.

ومن زاوية أخرى، لا يمكننا حصر وعي العقل العربي بالحداثة الغربية في المتغير الأيديولوجي على وجاهته، فهناك التحولات الاقتصادية والسياسية التي خبرتها المجتمعات العربية، ودورها في تأثيث الوعي بالحداثة في الفكر العربي، فلو ألقينا نظرة سريعة على عديد النصوص الفكرية، لوجدنا أن لكل مرحلة تاريخية نصوصها، لكن ليس شرطًا أن يتماهى الفكر كليًا مع الواقع، فـ «الفكر، في مستويات معينة، إذ يعكس الواقع حتى في أدنى درجات استقلاله النسبي لا يعكسه كما تفعل المرآة التي يرى فيها الشخص وجهه بكل قسماته وتجاعيده، بل غالبًا ما تكون الصورة المنعكسة متموجة متداخلة الأجزاء كالصورة التي تعكسها المرآة المهشمة»[15]. لذلك، نلاحظ نوعًا من التحول والتعاقب في الوعي بمفهوم الحداثة الغربية لدى المفكرين العرب، فالموقف الفكري من الحداثة الغربية في مرحلة الاستقلال الوطني، وما فرضته من تحديات تاريخية نحو بناء الدولة الوطنية، والاستقلال الاقتصادي والثقافي، لا نجده في النصوص السابقة التي ولدت في الحقبة الكولونيالية التي كانت تناضل ضد الاستعمار، وهكذا، في زمن العولمة والانهيارات المتتالية في العالم العربي. لذلك، ظل لدى المعطى التاريخي دور في بلورة الوعي بمفهوم الحداثة الغربية.

ويعدّ نمط الوعي بالحداثة الغربية أحد المعايير التي تصنف على أساسها تيارات الفكر العربي، وتنقسم إلى «مواقف عصرانية تدعو إلى تبني النموذج الغربي المعاصر بوصفه نموذجًا للعصر كله [...] مواقف سلفية تدعو إلى استعادة النموذج العربي الإسلامي كما كان قبل الانحراف والانحطاط [...] ومواقف انتقائية تدعو إلى الأخذ بأحسن ما في النموذجين معًا والتوفيق بينهما في صيغة واحدة تتوافر لها الأصالة والمعاصرة معا»[16]، ونعتقد أن هذه المواقف الفكرية الثلاثة من الحداثة، لا يزال الفكر العربي المعاصر يخبر بها، لذلك، تعدّ الحداثة الغربية من أبرز المتغيرات التي نلج بواسطتها إلى فهم النصوص الفكرية العربية.

وفي المقابل، يرى بعض الباحثين العرب أن الإشكالية لا تتعلق بالخيارات على المستوى النظري للفكر العربي المعاصر، وموقف العقل العربي من الحداثة الغربية ومدى وعيه بها، وإنما ترتبط بمدى وعي العقل العربي بالحداثة بغية اختراق الواقع الوجودي الذي يعيشه الإنسان العربي. فـ «الواقع فكر، أو الاتحاد بالواقع والعيش معه والحديث بلغته وعلى مستواه. الواقع بطبيعته حركة، والفكر هو التعبير عن حركة الواقع. الواقع حركة مستمرة، يتجاوز حاضره إلى مستقبله، والتجاوز هنا إلى الأمام، في حركة التاريخ»[17]، لذلك يعدّ الواقع المرتكز المحوري في عملية وعي العقل

(15) محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990)، ص 14.

(16) المرجع نفسه، ص 15-16.

(17) حسن حنفي، **في فكرنا المعاصر** (بيروت: دار التنوير، 1981)، ص 15.

العربي بالحداثة الغربية، و«الواقع هو مصدر الفكر سواء الفكر المصاغ سلفًا أو الفكر الجديد الذي ما زال يبحث عن صياغة. الواقع هو مصداق النظرية ومحك علميتها، ومن ثم كان النقاش حول أي النظريات نأخذ نقاشًا زائفًا لأن الواقع يفرض نظريته»[18]. وانطلاقًا من هذا الوعي البراغماتي بالحداثة الغربية، نتجاوز ثنائية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي المعاصر، وتعبر الأصالة والمعاصرة «عن الصلة بين الفكر والواقع، فالأصالة هي الفكر على مستوى التاريخ، والمعاصرة هي الواقع على مستوى السلوك. الأصالة أساس الفكر والمعاصرة إحساس بالواقع، والمشكلتان وجهتان لمنطق واحد وهو منطق التجديد الذي تعرضه الأصالة والمعاصرة على المستوى الأفقي والذي يعرضه الفكر والواقع على المستوى الرأسي»[19].

في حين، يرى الباحث بلقزيز، في دراسته للفكر العربي، أن الوعي بالحداثة الغربية تشكَّل عبر عديد المراحل التاريخية، وفي إمكاننا أن نؤرخ لهذا الوعي عبر ثلاثة أجيال فكرية، وقد أعطى مفهومه للحداثة، بقوله: «الحداثة بما هي ظاهرة في تاريخ الفكر الإنساني حملت معنًى محددًا في وعي من استقر رأيهم على نعتها بالحداثة، وأنه حصل تمييز في ذلك الوعي بين منظومتها الفكرية وما سبقها من لحظات فكرية، مثل الإصلاح والنهوض، وبات العرف جاريًا على تعيين سماتها نحوًا من التعيين، وبات العرف جاريًا على تعيين تخرج به من دائرة الاشتراك في وجوه الشبه مع ما يمكن وصفه بما قبل الحداثة وبما بعد الحداثة»[20].

وبناءً على هذا المفهوم للحداثة، يرى الباحث بلقزيز أن كل حداثة في العالم تنهل من الحداثة الغربية، بوصفها المصدر الأول والنموذج الملهم، و«من الثابت أن كل حداثة تنهل بالضرورة من الحداثة الأوربية بوصفها المصدر والأصل. لكن أيًا منها يتلون بلون المجتمع الخاص ـ الذي تنبع منه أفكار الحداثة ـ ويتكيف مع معطيات تاريخه ومواريثه»[21]، لذلك، يرى أن الحداثة الفكرية العربية أتت نتاجًا للتواصل والاحتكاك مع الحداثة الغربية، فـ «الحداثة الفكرية العربية نجمت عن اتصال فكر عربي لم ينقطع بمصادر الفكر الغربي منذ قرن ونصف قرن، تخلله التقليد والاقتباس والتأويل والحوار والنقد، أي جميع أنواع الصلة التي يمكن أن ينسجها فكر مع آخر يؤثر فيه، لكنها في الوقت عينه نشأت كي تجيب عن أسئلة خاصة بالمجتمع العربي والثقافة العربية»[22].

ومر العقل العربي في رحلة الوعي بالحداثة الغربية بلحظتين، لحظة الإعجاب والتماهي بالحداثة الغربية وبكل منجزاتها، أطلق عليها بلقزيز لحظة النهضة، ثم تلتها بعدها لحظة الوعي بالحداثة الغربية، أولاهما، وتمتد حتى منتصف القرن العشرين، كان فيها نهضويًا، أي كان خطابًا في

(18) المرجع نفسه، ص 28.

(19) المرجع نفسه، ص 50.

(20) عبد الإله بلقزيز، **من النهضة إلى الحداثة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص 9.

(21) المرجع نفسه، ص 11.

(22) المرجع نفسه، ص 12.

النهضة، وثانيهما، تبدأ من عقد الخمسينيات من القرن الماضي، كان فيها حداثيًا، أي خطابًا في الحداثة[23].

وصل في منظور بلقزيز الفكر العربي المعاصر إلى نوع من الوعي النقدي بالحداثة الغربية، فـ «حرر الوعي العربي المعاصر من ثقل ذلك التجاذب الحاد، الذي أزمن فيه، بين تيارين أصالي وعصراني تبادلا الانتصار ـ كل من موقعه ـ لمنظومة فكرية ضد أخرى، أو في مقابلها، وتبادلا بالتبعية الجهل بغير ما انتصر له. ولقد كان تحرير العقل من هذه التقاطبية الحادة فيه يشكل بحد ذاته ثورة»[24]، فلم تعد الثنائية تخترق الفكر العربي المعاصر، بل أصبح على وعي بالمنجز الحداثي، وبدأ يتعامل معها بأدوات تحليلية وتركيبية، تمكنه من الكشف عن مدلولاته بعيدًا عن التحيزات الأيديولوجية.

ولا يختلف الباحث كمال عبد اللطيف مع بلقزيز في التأريخ لوعي العقل العربي بالحداثة الغربية، ويقصد بالحداثة تجديد منظومة القيم، بغية تحقيق الاندفاع والانطلاق نحو المستقبل، و«قوة الموقف الفلسفي الحداثي كما نفهمه تتمثل أولًا وقبل كل شيء في وعي مبدأ المخاطرة الإنسانية الساعية إلى التغيير استنادًا إلى قيم جديدة، قيم بديلة لقيم التقليد المتوارثة وقيم العقل النصي»[25]، لذلك، غلب على وعي العقل العربي في بداياته الأولى بالحداثة الغربية النزعة الانتقائية، فيأخذ المفاهيم التي تتجاوب معه، ويصد عن المفاهيم التي تتنافى مع تراثه الديني والحضاري، بينما وظيفة الفكر، «لا تتمثل في قدرته على التبرير والتكريس، بقدر ما تتمثل في جرأته وإقدامه في مجال بلورة الحدوس والتصورات القادرة على استباق ومغالبة ضغوط الواقع. حيث تساهم المواقف النقدية في تعزيز ممكنات التغير والتحول في التاريخ»[26].

ومن هذا المنطلق، يرى عبد اللطيف أن الوعي بالحداثة الغربية في الفكر العربي تدرج عبر لحظتين، اللحظة الأولى لحظة إدراك الفارق، والتي «لا تختفي أو تنقطع، إنها تنسى لتقدم علامة كبرى في طريق مفتوح، وقد استعملنا في نعتها مصطلحًا سيكولوجيًا ومفردة تستوعب طرفين، نقصد بذلك فعل الإدراك، وعملية الإدراك الآخر»[27]. وتعد هذه الخطوة الأولى في مرحلة الوعي بالحداثة الغربية، ثم انتقل بعدها العقل العربي إلى لحظة وعي الذات، فـ «وعي الذات الذي ننظر إليه اليوم كأفق صانع لكثير من مظاهر الإبداع في فكرنا المعاصر [...] يستند إلى قيم التاريخ التي تتردد في النظر إلى القطائع باعتبارها استمراريات مبدعة»[28]، وفي هذه اللحظة بدأ العقل العربي المعاصر

(23) المرجع نفسه.

(24) المرجع نفسه، ص 15.

(25) كمال عبد اللطيف، **أسئلة الحداثة في الفكر العربي: من إدراك الفارق إلى وعي الذات** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009)، ص 17.

(26) المرجع نفسه، ص 44.

(27) المرجع نفسه.

(28) المرجع نفسه، ص 11.

يعي الحداثة الغربية من منظور ذاتي، من خلال قدرته الذاتية على المحاجّة والتفكير والنقد، فـ «لا شك أن المفكرين العرب المعاصرين، وربما انطلاقًا من العروي، شرعوا في انتهاج منحى جديد في التفكير، هو منحى نقدي في أدواته وإستراتيجيته، سواء تعلق الأمر بالإنتاج العربي القديم، أو بمنجزات الحداثة الغربية»(29).

توحي هذه التحليلات المعرفية بقوة صدمة الحداثة الغربية، وارتداداتها على وعي العقل العربي، فلا يزال العرب يفكرون إلى اليوم وينتجون خطاباتهم، وقلق الحداثة الغربية ينتابهم، ويتسرب لاشعوريًا إلى معظم نصوصهم الفكرية، ولن نجد أحسن من تعبير فتحي المسكيني الذي وصف هذه الحالة السيكولوجية بالدهشة، فـ «دهشة العرب من الحداثة هي أهم حدث روحي في تاريخهم المعاصر. وإن على من يدعي مهنة التفكير أن يشرع في التاريخ لذلك على نحو جذري. إن حب الاطلاع المتأصل في ثقافتهم الأولى قد اندثر فجأة، وأصاب وعيهم بالتاريخ انكسار عجيب؛ فالعلاقة بالحداثة ليست علاقة تقليدية بأمة أخرى، بل هي اصطدام روحي بأفق تاريخي لم يقع التهيؤ له أصلًا»(30).

من هذا المنطلق، اخترنا شخصيتين فكريتين في هذه الدراسة هما: عبد الله العروي، وطه عبد الرحمن، تنتمي أعمالهما إلى الفكر العربي المعاصر. ومبررنا المنهجي في اختيارهما؛ الاختلاف في الأدوات المنهجية التي استخدمها كلاهما في صوغ مسألة الوعي بالحداثة، ونظرتهما إلى ظاهرة الحداثة الغربية، فقد شغل المفكرَين، إلى جانب الفهم المعرفي للحداثة، السعي لصوغ مقولات حداثية، تنتقل معها المجتمعات العربية من وضع حضاري إلى آخر. ولا تكون قراءتنا لنصوصهما إلا بالاستئناس بالمنهجية التأويلية في قراءة النصوص، فمنهجية قراءة النصوص تكشف عن الوعي بالخلفية الأيديولوجية والمرجعية الثقافية والسياقات التاريخية التي كتبت فيها هذه النصوص؛ إذ «علينا أن ننظر إلى القراءة بوصفها اختلافًا عن النص لا تماهيًا معه، وأن نهتم بما تظهره قراءة النص من التعدد والتنوع، والتفاضل والترجح، والاختلاف والتعارض، والتراتب والتنضيد، والتراكم والترسب. فالنص هو حقًا حيز كلامي أو مقالي يتعدد معناه، وتتفاضل دلالاته، وتتنوع مقاماته، وتختلف سياقاته»(31).

نقد الوعي التجزيئي بالحداثة الغربية والتأسيس للحداثة العربية عند عبد الله العروي

استهل عبد الله العروي مشروعه الفكري بنقد أنماط وعي العقل العربي بالحداثة الغربية، ويأتي في مقدمتها نمط الوعي الديني بالحداثة الغربية، ذلك الوعي الذي تشكله مرجعية نصية دينية، ترى نفسها تمتلك الحقيقة المطلقة، فيرى العقل الديني أن أساس تقدم الغرب العقل والحرية،

(29) علي حرب، **الفكر والحدث: حوارات ومحاور** (بيروت: دار الكنوز الأدبية، 1997)، ص 34.

(30) فتحي المسكيني، **الهوية والزمان: تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن** (بيروت: دار الطليعة، 2001)، ص 56.

(31) علي حرب، **النص والحقيقة: نقد الحقيقة** (الرباط: المركز الثقافي العربي، 1993)، ص 18.

ويعود الشيخ إلى الكتب «فيعثر وبدون تكلف على مرامه فيما سطره أعداء الكنسية المسيحية من الأحرار، يكتشف عندهم أن غاليلو قد امتحن وسجن، وأن ديكارت أهين [...] يستنكر هذه الفظائع ويذكر ما جاء في القرآن على لسان إبراهيم، الذي فند عبادة الكواكب وأرسى قواعد التوحيدية اعتمادًا على النظر»[32]، يتصور العقل الديني باستخدام المنهج المقارن؛ أن الإسلام لا تتنافى مبادئه مع الأسس التي نهضت عليها الحداثة الغربية، وإذًا، يمكننا عن طريق التفاعل الحضاري من الولوج إلى الأزمنة الحديثة، من دون المرور بطريق النزعة اللادينية التي عرفتها المجتمعات الغربية.

وتتمثل مشكلة الوعي الديني بالحداثة الغربية في مسألة المفاضلة بين النصوص والشخوص واللحظات التاريخية، بالنسبة إلى العروي لا يتم الحديث عن الغرب في جانبه التنويري بالتوفيق مع أطروحات بعض الشخصيات في نقد الديانة المسيحية، و«ما دمنا نقرأ كتاب القرن 18 هل نستطيع أن نتعرف على روسو ونتجاهل مونتسكيو؟ هل يمكن إلى ما لا نهاية استخدام أفكارهم ضد الكنسية المسيحية وحدها؟ يأتي وقت ندرك فيه أن فلسفة التنوير تمثل نسقًا فكريًا يحاكم نظامًا معينًا أينما وجد وتصرفًا معينًا أينما شوهد، وأن أوروبا لم تكن مملكة يحكمها البابا والقس وحدهما، بل كان يحكمهما كذلك الإمبراطور وخادمه النبيل الإقطاعي»[33]، ومن ثم، يؤسس الوعي الديني لوعي تجزيئي بالحداثة الغربية، ويتحول معها كل فهم للغرب إلى نوع من التعامل البراغماتي مع منجزاتها، ومن المحال أن يسهم هذا الوعي في بلورة رؤية كلية للظاهرة الحداثية.

يأتي النمط الثاني من أنماط الوعي بالحداثة الغربية ممثلاً بالوعي السياسي، فيرى أصحاب هذا النمط من الوعي أن الحداثة هي الليبرالية السياسية، انتقلت معها المجتمعات الغربية من حكم الإمبراطوريات إلى حكم الجمهوريات، وأنشأت الأحزاب ومنظمات المجتمع المدني، وشيدت الدساتير ومنحت الحريات للأفراد، و«هكذا، يتصور التاريخ الزعيم الجديد وهو رجل قانون وسياسة، يمزج دعوة روسو بدعوة مونتسكيو. يفهم مثال الديمقراطية على شاكلة النظام البرلماني الإنكليزي، حيث تتمايز السلطات كما تتواسى أجزاءه المتجانسة»[34]، ويرى العروي أن الإشكالية ليست في الدعوة الليبرالية التي يطرحها السياسي العربي، إنما في سطحية إدراكه لليبرالية الغربية، أين يقتلعها من جذورها التاريخية، ويحاول إسقاطها على الواقع العربي، متوهمًا أن الغرب تطور في الحقل السياسي دون غيره من الحقول الثقافية والاجتماعية الأخرى، فيتساءل العروي قائلاً: «كيف يمكن للفكر العربي أن يستوعب مكتسبات الليبرالية قبل وبدون أن يعيش حالة ليبرالية؟»[35].

(32) عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** (الرباط: المركز الثقافي العربي، 1995)، ص 40.

(33) المرجع نفسه، ص 43.

(34) المرجع نفسه، ص 44.

(35) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي** (الرباط: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 174.

لذلك، لا يعلن الليبرالي السياسي العربي الحرب على القيم الثقافية التقليدية، بل يدعو إلى المحافظة عليها، لأنها لا تتنافى في تصوره مع الليبرالية الغربية، بينما يرى العروي أن الليبرالية: «النظام الفكري المتكامل الذي تكون في القرنين السابع عشر والثامن عشر، والذي حاربت به الطبقة البرجوازية الفتية الأفكار والأنظمة الإقطاعية»[36]، وبناءً عليه، لا يسهم هذا الوعي السياسي الليبرالي في فهم ظاهرة الحداثة الغربية في أبعادها الشاملة.

يمثل نمط الوعي الاقتصادي بالحداثة الغربية أحد أنماط الوعي التي عرفها العقل العربي، والتي لا تزال مستمرة إلى يومنا هذا، بالنسبة إلى هذا النمط من الوعي؛ الحداثة الغربية مشروع اقتصادي وظف العلم والتقنية في عملية التحول الحضاري، «وليس الغرب دينًا بدون خرافة ولا دولة بدون استبداد. الغرب بكل بساطة قوة مادية أصلها العمل الموجه المفيد والعلم التطبيقي. هذا ما يقرره بعنف الزعيم الجديد ساخرًا من أوهام الشيخ والسياسي الليبرالي»[37]، ويتناسى أصحاب الوعي الاقتصادي بالحداثة الغربية في العالم العربي كل العوامل الأخرى التي شكلت الحداثة، ليصوبهم العروي قائلاً: «قام الغرب في بداية النهضة باكتشافات جغرافية كبرى، وبإصلاح ديني، وبإرساء قواعد علم طبيعي مبتكر. فلم ير وهو في عنفوان وجرأة الشباب، من ذاته إلا ذلك العقل المغامر المتحرر من كل قيد وذلك النشاط الدائب المتنوع. كان هذا الوعي الجديد يعادي الكنيسة ويتنافى مع الوعي التقليدي المرتبط بها، لكنه كان هو نفسه ذا طابع ديني، أو على الأقل كان يرتكز على قوة الوجدان الفردي»[38]، وبناءً عليه، لا نختزل الحداثة الغربية في حزمة من الإجراءات الاقتصادية التي انتقلت معها أوروبا من العصور الوسيطة إلى الأزمنة الحديثة، وإنما الحداثة مجموعة من التحولات الكبرى التي مست مختلف مناحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمجتمعات الغربية.

يرى العروي أن هذه الأنماط الثلاثة من الوعي قد تتساكن في لحظة تاريخية واحدة، كما يمكن أن نؤرخ لها عبر فترات تاريخية عديدة، فيحاول كل نمط أن يعلي من فهمه للحداثة الغربية ملغيًا الفهوم المغايرة له. إلا أن هذه الأنماط الثلاثة ما هي إلا امتداد لحالة السجال، من جهة، مع الآخر (الغرب) الذي يعكسنا على الدوام، وحالة الانسداد على أرض الواقع من جهة أخرى، فتعبر، بلغة العروي، هذه الأنماط الثلاثة عن وعي مرتبط بفئات اجتماعية محدودة، لكنها لا تعبر عن وعي مجتمعي كلياني، و«توجد علاقة حقيقية بين أشكال الوعي عند الشيخ والزعيم والمهندس الداعي إلى التقنية والفئات الاجتماعية المقترنة بها، لكنها علاقة غير مباشرة، تكاد تكون خارجية عن المجتمع العربي»[39].

يؤدي هذا الوعي التجزيئي بالحداثة الغربية إلى تشكيل وعي مزدوج بها، فـ «يقدم لنا الغرب وجهين،

(36) المرجع نفسه، ص 175.

(37) العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، ص 47.

(38) المرجع نفسه، ص 54.

(39) المرجع نفسه، ص 60.

وجه حقيقته الواقعة (غرب الظاهر)، ووجه آماله وأهدافه (غرب الحلم)، يطمح دائمًا غرب الظاهر إلى أن يفرض نفسه علينا كوحدة متماسكة متعالية. حاربناه دائمًا باسم ماضينا الحافل وباسم العدل والروح. لكن غرب الحلم، غرب القيم العليا والآمال العريضة، تلك التي توحي بها علومه وفنونه، ترى هل أصغينا إلى ندائه؟»[40]، لذلك، تغلب النزعة الانتقائية على وعي العقل العربي بالحداثة الغربية، والإشكال أن هذه الأنماط الثلاثة التي ينفي بعضها بعضًا لم تفضِ إلى فهم عقلاني بالحداثة الغربية، بل ظلت وميضًا فكريًا يتوهج في لحظة تاريخية ما ليخفت في لحظة تاريخية أخرى، «وما من مذهب عندنا إلا وهو مزيج من أصول مختلفة، ينتقي من ذخائر الإنسانية ما يفيده في الحين، فينشأ عن ذلك الانتقاء تداخل وتشابك واهتزاز يعجب له كل من تعود على إعطاء التاريخ اتجاهًا واضحًا ثابتًا»[41].

إذا أردنا أن نؤسس وعيًا عميقًا بالحداثة الغربية، علينا المرور حتميًا عبر مسلك التاريخية، فكل الأنماط الثلاثة السابقة الذكر، تسقط من وعيها بالحداثة الغربية المسألة التاريخية، بينما يرى العروي أن فهم الحداثة يقتضي عدّها ظاهرة تاريخية بامتياز، وليست حدثًا منفصلاً عن مسار التاريخ الإنساني وتطوراته، فـ «الحاجة إلى الاحتماء بالتاريخ لا تهم كل الأطراف في نفس الوقت، فالسياسي الليبرالي مثلاً، عندما يكون في قمة قوته ونفوذه لا يعبأ بالماضي، وكذلك داعية التقنية أو ما يتسلم مهام القيادة، المفتون بالتاريخ، إنما هو الشيخ، يهتم به ويستغل معطياته يقوى بها في بداية عمله، عندما يكون يقود المقاومة ضد المستعمر الغازي، ثم في مرحلة لاحقة عندما يتحالف داخل الدولة القومية المقيتة بعينه مع كل من تحمس للأصالة من برجوازيين مهزومين ومثقفين يائسين»[42].

ومن هذا المنطلق، يرى العروي أن الماركسية في صورتها الأيديولوجية الأداة المثلى التي نشغلها في عملية الوعي بالحداثة الغربية، لكن شرط فهم الماركسية كما في كتاب الأيديولوجيا الألمانية لماركس، وليست الماركسية التي تنتقد الليبرالية ممثلة في حاملها الاجتماعي (البرجوازية)، ذاك أن الأيديولوجيين العرب «قد عثروا بذلك على الطريق التاريخانية: وكما أن ماركس خدمهم كموجز قياسي للبرجوازية، فإن لينين قد اختصر لهم حبل الهيمنة الإمبريالية وماو تسي تونغ الثورة الديمقراطية القومية»[43]، ومفاد هذا التصور؛ تمثل الحداثة نقطة من نقاط التاريخ الكوني الذي بلغته المجتمعات الغربية، وكذلك، تمثل الحداثة اللحظة التاريخية التي تغلبت فيها الطبقة البرجوازية على الطبقة الإقطاعية، وكل فكر هو تجلٍّ لهذا الوجود الاجتماعي الحديث، فعلى العقل العربي أن يستوعب هذه الحقيقة، فلا يعي الحداثة من خلال النصوص الفلسفية، بل يتم وعيها من خلال تحليل حركة الواقع الاجتماعي الغربي.

(40) المرجع نفسه، ص 83.

(41) المرجع نفسه، ص 90.

(42) المرجع نفسه، ص 97.

(43) عبد الله العروي، **أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية؟** ترجمة ذوقان قرقوط (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1978)، ص 95.

بناءً عليه، تكسبنا الماركسية في بعدها الأيديولوجي وعيًا نقديًا بتجليات الحداثة الغربية في سياق تاريخي كوني، كما تسهم في بناء هذا الوعي عبر مسلك نقد اللحظة التاريخية الراهنة، فـ «الماركسية تزود بأيديولوجية قادرة على رفض التقليدي دون أن تبدو خاضعة لأوروبا، على رفض شكل خاص من المجتمع الأوربي دون أن يكون مضطرًا للرجوع إلى التقليدي. فضلاً على أن الفرد الذي يتبناها لا يكون مدعوًا كالمفكر الليبرالي إلى وجوب الاختيار بين حقيقة ذاتية واعتقاد شعبي، وإنما تكون له إمكانية العمل على مطابقة الاثنين بوسيلة التطبيق العلمي لملكية وسائل الإنتاج»[44].

كذلك، يعثر المثقف العربي على ماركس في طريقه لاستيعاب التأخر التاريخي، وفي الحصيلة، تشكل الماركسية مدخلاً مفهوميًا في الوعي بأوضاع العالم العربي، «والمفهوم المركزي الذي سيلعب دورًا كبيرًا في اللقاء بين مفكري العالم الثالث وماركس سيكون مفهوم التأخر التاريخي الذي يكاد يكون في حقيقة الأمر، حصيلة تجربة ولا يحتاج البتة لأن يبعد أو ينتقد»[45]، فالمثقف العربي مفكر لا تاريخي، يسقط التاريخ من حساباته الواقعية، بينما التاريخ بالنسبة إلى العروي هو المدخل المركزي لتأسيس الحداثة العربية، «والتاريخ من حيث هو بنية ماضية ـ حاضرة يشكل الشرط الحالي للعرب تمامًا بمقدار ما يشكل خصومهم. ذلك أن الفكر اللاتاريخي يؤول إلى نتيجة واحدة: عدم رؤية الواقع»[46]. وللتغلب على الفكر العربي السلفي أو الانتقائي يجدر بنا الاحتكام إلى التاريخ، «والوسيلة الوحيدة للتغلب على هذين النمطين من الفكر نجدها في الانقياد الدقيق لنظام الفكر التاريخي، مع تقبل جميع افتراضاته [...] وجود قوانين التطور التاريخي، وحدانية اتجاه التاريخ، قابلية نقل المكتسبات، فعالية دور المثقف والسياسي»[47].

تعدّ التاريخانية في نظر العروي الأداة المنهجية المثلى التي تمكننا من الوعي باللحظة التاريخية التي تعيشها المجتمعات العربية، فـ «الفكر التاريخي أو التاريخانية وحده يضع في حوزة المثقف العربي إمكانية وعي التأخر التاريخي في نظر عبد الله العروي. والماركسية عنده هي مدرسة الفكر التاريخي. لكنه لا يأخذها بإطلاق مميزًا فيها بين ماركسية ماركس الصناعي، وماركسية ماركس الأيديولوجية الألمانية»[48].

على هذا الأساس، يرى عبد الله العروي لتأسيس الحداثة العربية أن علينا أولاً أن نصحح سؤال الانطلاق، والسؤال الصائب في رأيه: نحن متأخرون بالنسبة إلى ماذا؟ فـ «يضع مفهوم التأخر التاريخي مفهوم التبعية في حدوده الموضوعية ويكشف عن تواضعها: يكشف عن قصوره في إدراك منظومة العوامل المختلفة الكامنة وراء التخلف، بما فيها العوامل غير الاقتصادية، ومنها العوامل الأيديولوجية

(44) المرجع نفسه، ص 160.

(45) المرجع نفسه، ص 129.

(46) المرجع نفسه، ص 152.

(47) المرجع نفسه.

(48) بلقزيز، ص 150.

والثقافية، ويكشف عن نمطيته الذهنية التي تردد مقولاتها في مختلف الأوضاع والظروف دون أن تعي شروط الواقع التاريخي»[49]. والإجابة عن هذا السؤال، تمكننا من بناء وعي نقدي بأوضاعنا التاريخية الراهنة، ونتمكن من تحديد تخلفنا بالنسبة إلى المجتمعات الغربية، ونكف عن استخدام المنهج الانتقائي والبراغماتي في التفاعل مع المنجزات الحداثية.

وجماع القول في هذا، إن التاريخية تعد هي المحدد الأساسي في الوعي بالحداثة الغربية، وهي في بعدها الأيديولوجي الأداة المنهجية المركزية في الوعي بالأوضاع التاريخية العربية. ويكف العقل العربي عن استخدام منهج المقارنات في عملية الوعي بالحداثة الغربية، كما أن خصوصية التاريخ العربي لا أساس منهجيًا يدعمها، فما وصلت إليه المجتمعات الغربية يسير إليه باقي المجتمعات الإنسانية، لذلك، تبقى الحداثة المشروع الوحيد الذي علينا أن ننخرط فيه، إذا ما أردنا التأسيس لحداثة عربية.

نقد الوعي المقلد والتأسيس للحداثة الإسلامية عند طه عبد الرحمن

استهل طه عبد الرحمن مشروعه الفكري بنقد ظاهرة الوعي المقلد في الفكر العربي، فيرى أن الفكر العربي في معظمه فكر مقلد لا صلة له بعالم الإبداع، يردد مقولات ومفاهيم صيغت في سياقات تداولية وتاريخية مغايرة، ويسقطها على الواقع الذي يحياه الإنسان العربي، فلا يثمر الفكر المقلد علميًا، ولا يسهم في تحقيق النقلة الحضارية عمليًا، فـ «المرء ليعجب أشد العجب من بعض المثقفين من بني جلداتنا الذين لا يجدون مذلة، ولا شناعة، ولا حتى حرجًا في تقليد الآخرين فيما استحدثوه من أنماط تفكيرهم [...] جاعلين من تقليدهم عين اجتهادهم ومن جمودهم عين إبداعهم؛ فحسبهم من الحداثة أن ينقلوا عن غيرهم الفكرة تلو الفكرة والعبارة تلو العبارة»[50]. وينقسم المقلدة في الفكر العربي إلى: مقلدة المتقدمين، ومقلدة المتأخرين، «وكلا النوعين من المقلدة لا إبداع عنده، إذ مقلدة المتقدمين يتبعون ما أبدعه السلف من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون؛ ومقلدة المتأخرين يتعبون ما أبدعه الغرب من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه»[51].

وعلى هذا الأساس، تعامل العقل العربي مع مفهوم الحداثة الغربية، فجرى تعويم المفهوم إلى أن أصبح مفهومًا هلاميًا لا يمكن القبض عليه، وخصت به المجتمعات الغربية دون غيرها من المجتمعات، ويرى طه عبد الرحمن أن هذا التسطيح مردّه الوعي التجزيئي بالحداثة الغربية، بحيث فصل بين روح الحداثة وواقعها، و«الرأي الذي نرتضيه هو أن الحداثة عبارة عن إمكانات متعددة،

(49) المرجع نفسه، ص 148.

(50) طه عبد الرحمن، **بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين** (بيروت: الشبكة العربية الأبحاث والنشر، 2016)، ص 131.

(51) طه عبد الرحمن، **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية** (المغرب: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 12.

وليست كما رسخ في الأذهان، إمكانًا واحدًا. وينهض دليلنا على ذلك أن المشهد الحداثي الغربي ليس بالتجانس المضمون، بل فيه من التنوع ما يجوز معه الكلام عن حداثات كثيرة، لا حداثة واحدة»[52].

انطلاقًا من الرؤية التعددية إلى ظاهرة الحداثة، يرى طه عبد الرحمن أن هناك حداثات تعكس إمكانات وخيارات تتبناها كل جماعة حضارية، «كما أن للحداثة الغربية أشكالًا مختلفة، فكذلك ينبغي أن تكون للحداثة الإسلامية أشكالٌ مختلفة؛ لذا، فإن مقاربتنا للحداثة الإسلامية هي، على الحقيقة، مقاربة لواحد من الأشكال التي يجوز أن تتخذها الحداثة الإسلامية»[53]، فليس شرطًا أن نستنسخ التجربة الحداثية الغربية، على ما حققته من مكاسب للإنسانية.

في طريق التأسيس لمفهوم مخصوص بالحداثة، علينا أن ننطلق من نقد الوعي بالحداثة الغربية في الفكر العربي، فانتقد طه عبد الرحمن الرؤى العديدة لمفهوم الحداثة، وهاله مقدار التحريف والتزييف الذي نال المفهوم، والرؤى التجزيئية له، فمنهم من نظر إليها على أنها ظاهرة سياسية، والبعض عدّها فترة تاريخية عرفتها المجتمعات الغربية، والبعض الآخر أكد أنها العلم والتقنية، فـ «الملاحظ على هذه التعاريف على اختلاف قوة إحاطتها بمفهوم الحداثة تقع في تهويل هذا المفهوم حتى بدو الحداثة وكأنها كائن تاريخي عجيب يتصرف في الأحياء والأشياء كلها تصرف الإله القادر، الذي لا راد لقدره؛ والحال أن هذا التصور للحداثة تصور غير حداثي، لأنه ينقل الحداثة من رتبة مفهوم عقلي إجرائي إلى رتبة شيء وهمي مقدس»[54].

في المقابل، يسهم الوعي المركب بالحداثة الغربية في بيان أن الحداثة تنقسم إلى روح وواقع، فوعي العقل العربي بالحداثة الغربية هو وعي واقعها، فلم يرتق بعد إلى الوعي بمبادئ الحداثة أو روحها. وعلينا الفصل في تصور طه عبد الرحمن بين الحداثة وروحها، تجاوزًا لهذه المفاهيم المتكاثرة حول الحداثة، و«لا خلاف في أن الخصائص التي تميز روح الحداثة يجدر طلبها في جملة المبادئ التي يفترض أن الواقع الحداثي يحققها أو قل يطبقها؛ ويبدو أن خصائص هذه الروح تقوم في مبادئ ثلاثة أساسية هي: مبدأ الرشد، مبدأ النقد، ومبدأ الشمول»[55].

لذلك، الوعي العقلاني بالحداثة الغربية يقصد به الوعي بالمبادئ التي تتأسس عليها أي حداثة في العالم، وليس القصد منها الحداثة التي عرفتها المجتمعات الغربية، فأول هذه المبادئ؛ مبدأ الرشد، ومقتضى هذا المبدأ «أن الأصل في الحداثة الانتقال من حالة القصور إلى حالة الرشد، إن القصور هو اختيار التبعية للغير، وتتخذ التبعية أشكال مختلفة: أحدها، التبعية الاتباعية؛ وهي أن يسلم القاصر قياده عن طواعية لغيره ليفكر مكانه حيث كان يجب أن يفكر هو بنفسه [...] والتبعية الاستنساخية، وهي

(52) المرجع نفسه، ص 13.

(53) المرجع نفسه، ص 18.

(54) المرجع نفسه، ص 24.

(55) المرجع نفسه.

أن يختار القاصر بمحض إرادته أن ينقل طرائق ونتائج تفكير غيره وينزلها بصورتها الأصلية على واقعه وأفقه [...] والتبعية الآلية؛ وهي أن ينساق القاصر، من حيث لا يشعر، إلى تقليد غيره في مناهج تفكيره ونتائجه لشدة تماهيه مع هذا الغير»(56).

يسهم وعي العقل العربي بمبدأ الرشد في الخروج من حالة القصور المعرفي والعجز الفكري، وفي هدم فكرة الاتباع الطوعي لما ينتجه العقل الغربي، كما أنه نقد ضمني لأطروحة عبد الله العروي في أن الحداثة الغربية نستوعبها بأدواتها الداخلية ممثلة في الأيديولوجيا الماركسية، فيعني مبدأ الرشد أن نفكر في أوضاعنا الحضارية من دون أن يفكر الآخر بدلاً منّا.

إن الوعي بمبدأ النقد، و«مقتضى هذا المبدأ هو أن الأصل في الحداثة هو الانتقال من حالة الاعتقاد إلى حالة الانتقاد، والمراد بالاعتقاد هنا هو التسليم بالشيء من غير وجود دليل عليه؛ ومقابله هو الانتقاد فيكون حده هو المطالبة بالدليل على الشيء كي يحصل التسليم به»(57)، يسهم في إخضاع كل المنظومات الفكرية والثقافية إلى عملية النقد والتمحيص، وليس النقد في اتجاه التراث الإسلامي فقط، بحجة أن الحداثة الغربية بدأت بنقد التراث المسيحي وتجاوزته، بل تعني أن نبدأ أولاً بنقد التراث الحداثي ذاته.

إن الوعي بمبدأ الشمول الذي مقتضاه، «أن الأصل في الحداثة الإخراج من حالة الخصوص إلى حالة الشمول؛ والمراد بالخصوص وهنا شيئين هما: وجود الشيء في دائرة محدودة، ووجود الشيء بصفات محددة»(58)، ويسهم الوعي بهذا المبدأ في التأسيس لرؤية شاملة في النظر إلى الأشياء والعالم، ويقضي بالتوسع في كل مجالات الحياة الإنسانية، والتعميم على باقي المجتمعات.

تأسيسًا على الوعي بالمبادئ الثلاثة للحداثة، خلص طه عبد الرحمن إلى مجموعة الأفكار الآتية:

• بلورة وعي بتعدد تطبيقات مبادئ الحداثة، فإذا وعينا أن للحداثة روحًا خالصة، أو مجموعة من المبادئ التي تنهض عليها، يجب أن يمتد هذا الوعي إلى أن تكون تطبيقات هذه المبادئ متعددة، فيطبق كل مجتمع حضاري هذه المبادئ كيفما يشاء، وفق خياراته الحضارية والثقافية والفكرية، «ذلك أن روح الشيء تختص بكونها تقدر التجلي في أكثر من مظهر واحد، فكذلك، روح الحداثة؛ فهذه الروح ما تقدم عبارة عن جملة من المبادئ: ومعلوم أن المبدأ لا يستنفده أبدًا تطبيق واحد»(59). ومن هذا التصور، لا يصبح الواقع الحداثي الغربي إلا أحد الممكنات التي تجلت فيها هذه المبادئ، فلئن أخذت المجتمعات العربية بهذه المبادئ، فلا يعني أن نستنسخ التجربة الغربية في المجال التطبيقي، بل عليها أن تنتج واقعًا حداثيًا مخصوصًا بها.

(56) المرجع نفسه، ص 25.

(57) المرجع نفسه، ص 26.

(58) المرجع نفسه، ص 28.

(59) المرجع نفسه، ص 30.

• يسهم الوعي بخصوصية واقع الحداثة الغربية في الكف عن استيراد منتجات الواقع الحداثي الغربي؛ بغية تحقيق التحول الحضاري المنشود، فالأصل أن نبدأ من روح الحداثة لا من تطبيقاتها. فالواقع الحداثي هو مخصوص بالمجتمعات الغربية، صنعته مجموعة عوامل سياسية ودينية وثقافية لا يمكن تكرارها في مجتمعات أخرى، وإلا نفينا مبدأ التحولات التاريخية، وسلمنا بالأطروحات التي تؤكد نهاية التاريخ، ولقد اتضح «أن واقع الحداثة في مجتمعات الغرب لا يعدو أن يكون واحدًا من الإمكانات التطبيقية المتعددة والمختلفة التي تحملها روحها كما حددتها المبادئ الثلاثة السالفة الذكر»[60].

• ضرورة الوعي بأصالة روح الحداثة، فيدعي بعض الكتاب العرب أن روح الحداثة روح غربية خالصة، بينما تكشف الدراسات التاريخية أن هذه المبادئ الثلاثة طبقتها كل المجتمعات التي أسست حضارات عبر التاريخ الإنساني، «وليست روح الحداثة، كما غلب على الأذهان، من صنع المجتمع الغربي الخاص، حتى كأنه أنشأها من عدم، وإنما هي من صنع المجتمع الإنساني في مختلف أطواره، إذ إن أسبابها تمتد بعيدًا في التاريخ الإنساني الطويل»[61]. ومرد الاختلاف بين المجتمعات الحضارية يعود إلى تطبيقات هذه المبادئ لا إلى المبادئ أصالةً، وإذًا، يسهم الوعي بأصالة روح الحداثة في إمكانية التأسيس لحداثة عربية، لا تنطلق من التطبيق الحداثي الغربي، وإنما تنطلق من خصوصيتها الثقافية والسياسية والدينية، فـ«ليست روح الحداثة ملكًا لأمة بعينها غربية كانت أو شرقية، وإنما هي ملك لكل أمة متحضرة، أي نهضت بالفعلين المقومين لكل تحضر، وهما الفعل العمراني، وهو الجانب المادي من هذا التحضر، والفعل التاريخي الذي هو الجانب المعنوي منه»[62].

• الحداثة هي الوعي بالقيام بمجموعة من المتطلبات والواجبات التي يفرضها الزمن التاريخي، وبناءً عليه»، فالحداثة عبارة عن نهوض الأمة ـ كائنة ما كانت ـ بواجبات واحد من أزمنة التاريخ الإنساني بما يجعلها تختص بهذا الزمن من دون غيرها وتتحمل مسؤولية المضي به إلى غايته في تكميل الإنسانية»[63]. ومن هذا المنطلق، يرى طه عبد الرحمن أنه لتأسيس حداثة إسلامية علينا الأخذ بمجموعة النقاط التالية:

ـ إن العقل العربي مطالب بوعي نقدي بالمآلات التي انتهت إليها تطبيقات روح الحداثة في المجتمعات الغربية، فـ«هذا التطبيق قد دخلت عليه آفات مختلفة جعلته يبدو وكأنه محكوم بقانون عام قد نسميه بقانون انقلاب المقصود إلى ضده: ومقتضاه أن هذا التطبيق توصل في كثير من الحالات إلى نتائج مضادة للنتائج التي كان يتوخاها أصحابه أو يتوقعونها أو يراهنون عليها»[64].

(60) المرجع نفسه.

(61) المرجع نفسه.

(62) المرجع نفسه، ص 31.

(63) طه عبد الرحمن، **الحداثة والمقاومة** (بيروت: معهد المعارف الحكمية، 2007)، ص 20.

(64) عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص 32.

ويتقاطع طه عبد الرحمن مع عديد من التيارات الفلسفية الغربية التي تنتقد الآفات الخلقية التي جلبتها الحداثة.

- تأسيس وعي نقدي في الفكر العربي بأن الحداثة هي حداثة جوانية، فتكون «الحداثة تطبيقًا داخليًا، لا تطبيقًا خارجيًا. إن الدعوى القائلة بأن هناك حداثتين اثنتين: حداثة من الداخل أو باصطلاح بعضهم حداثة جوانية، وحداثة من الخارج باصطلاح هؤلاء حداثة برانية دعوى باطلة»[65]، وبطلان هذه الدعوى مرده إلى أن عمليات التحديث التي فرضت على المجتمعات غير الغربية في الحقبة الكولونيالية لم تؤدِّ إلى حداثتها، بقدر ما أدت إلى تفكيك بناها الاجتماعية التقليدية من دون المقدرة على تأسيس بدائل حداثية لها. لذلك، تنبع الحداثة من الذات المجتمعية وإلا لا تكون حداثة.

- ضرورة الوعي بالمحدد الإبداعي في الحداثة في المجال التداولي العربي، بأن تكون «الحداثة تطبيقًا إبداعيًا، لا تطبيقًا اتباعيًا؛ فالحداثة لا تنال إلا بطريق الإبداع، بمعنى أنه على الحداثي أن يبدع في تحقيق جميع أركانها السالفة الذكر؛ فينبغي أن يبدع في تعقيله الأشياء وتفصيله بينها، وأن يبدع في استقلاله عن غيره، بل أن يبدع في إبداعه؛ كما ينبغي أن يبدع في توسيع أفعاله إلى مختلف المجالات وتعميم مبدعاته على ما عاداه، فليس الإبداع وجهًا واحدًا يقف عنده، وإنما وجوه عدة يخير بينها»[66]. عملية التقليد لا تثمر ولا تؤتي أكلها الحضاري، وجل ما تنتجه عمليات التقليد الذي مارسته المجتمعات العربية لعقود زمنية تكوين بنى اجتماعية وثقافية هجينة، فلا هي مجتمعات حداثية على النمط الغربي، ولا هي مجتمعات تقليدية ما قبل حداثية، وتكرس هذه الثنائية مزيدًا من التشظي والانقسام الاجتماعي، وهدرًا للطاقات الاجتماعية بدلًا من النهوض الحضاري.

خاتمة

إن أهم النتائج التي توصلنا إليها في هذه الدراسة، نجملها في مجموعة النقاط الآتية:

• تقلب وعي العقل العربي بالحداثة الغربية في أطوار عديدة، ظل الثابت في كل طور فيها؛ يبرز مفهوم محدد للحداثة الغربية، وينقلب الوعي بهذا المفهوم رأسًا على عقب في كل طور، فمن التماهي الكلي مع المبادئ التي نهضت عليها الحداثة الغربية إلى الصد الكلي عنها. وظف العقل العربي في هذه الأطوار العديد من الأدوات المنهجية والمعرفية لاستيعابها، وحاول جاهدًا التعرف إلى السر الخفي الذي نقل المجتمعات الغربية من مرحلة الانحطاط إلى مرحلة الإنجاز الحضاري.

(65) المرجع نفسه، ص 34.

(66) المرجع نفسه.

• أسس الفكر العربي المعاصر لوعي نقدي بالحداثة الغربية، على عكس الوعي الإعجابي الذي سقط فيه الفكر العربي الكلاسيكي. فيكشف عديد من الأعمال الفكرية العربية المعاصرة التي تناولت الحداثة الغربية عن وعي نقدي لدى كتابها بالآليات والأدوات التي وظفتها الحداثة الغربية، وساجلتها من منطلق ذاتي مستفيدة من أدواتها الفكرية والمنهجية، وسعت إلى تفهمها واستيعابها انطلاقًا من خصوصية المجال التداولي العربي، فأعطى هذا الوعي دفعة قوية في مسار استيعاب المنجزات الحداثية الغربية.

• انتقد عبد الله العروي الوعي التجزيئي للعقل العربي بالحداثة الغربية، وحاول التأسيس لوعي كلي بها، فعدّ الأيديولوجيا الماركسية الأداة الفكرية والمنهجية الذي يستخدمها المثقف العربي في عملية الوعي النقدي بالحداثة الغربية، وأن التاريخانية تكسبنا وعيًا بالتأخر التاريخي المزمن الذي تعانيه المجتمعات العربية. وعلى وجاهة ما طرحه العروي، فإن فكرته عن الماركسية لم تسلم من النقد، فمحاولة فهم ظاهرة الحداثة عبر مسار الماركسية، أبان عديد من الدراسات الفلسفية والثقافية المعاصرة عن تهافته، وتهافت أطروحة اختزال التاريخ الحداثي في المتغير الاقتصادي، وأكدت تلك الدراسات البعد التكاملي للعناصر المشكلة لحركة التاريخ الإنساني، كما أن فكرة وحدة التاريخ أو التاريخ الكوني لم يعد لها ما يسندها في الواقع الحضاري المعاصر.

• انتقد طه عبد الرحمن الوعي المقلد للحداثة الغربية لدى المفكرين العرب، بحيث جعل البعض الحداثة بمرتبة المتعالي الذي لا يدرك جوهره، بينما يكشف الوعي النقدي بالمفهوم أن هناك فرقًا بين روح الحداثة ممثلة بمبادئها الثلاثة: مبدأ الرشد، ومبدأ النقد، ومبدأ الشمول، وبين واقعها التطبيقي؛ كما يتجلى في المجتمعات الغربية، ويرى طه أن الوعي بهذا الفصل بين روح الحداثة وواقعها، يسهم في التأسيس لحداثة إسلامية مخصوصة بالمجتمعات العربية. ويعدّ هذا المفهوم للحداثة نقدًا ضمنيًا لأطروحة عبد الله العروي؛ إذ انتقد العروي وعي العقل العربي بالبعد التطبيقي للحداثة ممثلًا بالليبرالية السياسية والاقتصادية، لكنه جعل من الأيديولوجيا الماركسية أحد تطبيقات مبدأ الرشد في الحداثة الغربية إلى روحها؛ ما أوقع خطابه في التناقض المعرفي في فهم ظاهرة الحداثة الغربية، على الرغم من الصلابة المعرفية لمفهوم التأخر التاريخي الذي سكه في فهم تخلف المجتمعات العربية.

المراجع References

باومان، زيغمونت. **الحداثة السائلة**. ترجمة حجاج أبو جبر. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016.

بلقزيز، عبد الإله. **من النهضة إلى الحداثة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.

تورين، آلان. **براديغما جديدة لفهم عالم اليوم**. ترجمة جورج سليمان. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012.

حرب، علي. **الفكر والحدث: حوارات ومحاور**. بيروت: دار الكنوز الأدبية، 1997.

ـــــــــ. **النص والحقيقة: نقد الحقيقة**. الرباط: المركز الثقافي العربي، 1993.

حنفي، حسن. **في فكرنا المعاصر**. بيروت: دار التنوير، 1981.

ريكور، بول. **محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا**، ترجمة فلاح رحيم. القاهرة: دار التنوير، 2002.

سبيلا، محمد. **مدارات الحداثة**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009.

الجابري، محمد عابد. **نحن والتراث**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1982.

ـــــــــ. **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990.

ـــــــــ. **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995.

عبد الرحمن، طه. **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**. المغرب: المركز الثقافي العربي، 2006.

ـــــــــ. **الحداثة والمقاومة**. بيروت: معهد المعارف الحكمية، 2007.

ـــــــــ. **بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**. بيروت: الشبكة العربية الأبحاث والنشر، 2016.

العروي، عبد الله. **أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية؟** ترجمة ذوقان قرقوط. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1978.

ـــــــــ. **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، الرباط: المركز الثقافي العربي، 1995.

ـــــــــ. **العرب والفكر التاريخي**، الرباط: المركز الثقافي العربي، 2006.

لالاند، أندريه. **موسوعة لالاند الفلسفية**. تعريب خليل أحمد خليل. بيروت: منشورات عويدات، 2001.

ماركس، كارل وفردريك إنجلز. **الأيديولوجيا الألمانية**، ترجمة فؤاد أيوب. دمشق: دار دمشق، 1976.

المسكيني، فتحي. **الهوية والزمان: تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن**. بيروت: دار الطليعة، 2001.

المسيري، عبد الوهاب. **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**. القاهرة: دار الشروق، 2006.

حجازي، مصطفى. **الإنسان المهدور: دراسة تحليلية نفسية اجتماعية**. الرباط: المركز الثقافي العربي، 2006.

هابرماس، يورغن. **القول الفلسفي للحداثة**. ترجمة فاطمة الجيوشي. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1995.

هوسرل، إدموند. **أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية**. ترجمة إسماعيل المصدق. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008.

هيغل. **موسوعة العلوم الفلسفية**. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. مصر: دار التنوير، 2000.

صدر حديثًا

فرديناند تونيز

تحرير: جوزيه هاريس

تونيز
الجماعة والمجتمع المدني

ترجمة: نائل حريري

هو أحد كلاسيكيات النظرية الاجتماعية والسياسية في فترة ما بعد الحداثة. ألّفه فرديناند تونيز ونشره أول مرة في عام ١٨٨٧، ويركز فيه على الصراع المزمن والمنتشر عالميًا بين الجماعات الصغيرة المبنية على أسس القرابة والتجاور والمجتمعات الكبيرة القائمة على السوق التنافسية. فيبحث في أثر هذا الصدام في جوانب الحياة كلها: البنى السياسية والاقتصادية والقانونية والعائلية، والفن والدين والثقافة، وبنى الذاتية والشخصانية، وأنماط الإدراك واللغة والفهم البشري.

كما يسعى الكتاب إلى تأكيد العلاقة التي تربط علم الاجتماع الحديث بالفكر السياسي الأوروبي، وبالتطورات التي طرأت على الفلسفة منذ الثورة العلمية في القرن السابع عشر.

نيروز ساتيك | Nerouz Satik*

مراجعة كتاب أرخبيلات ما بعد الحداثة رهانات الذات الإنسانية: من سطوة الانغلاق إلى إقرار الانعتاق لمحمد بكاي

Book Review
Archipelagos of the Post-Modern: Trusting Humanity to Choose Emancipation
By Mohamed Bekkai

الكتاب:	أرخبيلات ما بعد الحداثة، رهانات الذات الإنسانية: من سطوة الانغلاق إلى إقرار الانعتاق.
الكاتب:	محمد بكاي.
مكان النشر:	بيروت.
الناشر:	إدار مكتبة الرافدين.
عدد الصفحات:	391 صفحة.

* باحث بالمركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات.

Researcher at the Arab Center for Research and Policy Studies.

من الإنسان؟ وما الإنساني؟ وما الذات الإنسانية؟ هي التساؤلات التي يطرحها هذا الكتاب في عصر ما بعد الحداثة. نسبية المعرفة، والبحث عن مزيد من الأسئلة التي لا تتوقف عن تفريخ أصوات لانهائية من الأسئلة المتجددة، غاية المؤلف من هذا الكتاب، كما شأن عالم ما بعد الحداثة. فلا الكاتب يدعي تقديم نزعة علمية ذات حقيقة مطلقة أو غاية نسقية وانتظامية، بقدر ما يفاجئ القارئ بلا استقراريته ووعورة جغرافيته وتنوعاتها عبر الثقافة وإنتاجها. ولذلك، يستند الباحث إلى أفكار المفكر الفرنسي ميشال فوكو في نقد الحداثة وأوهامها في تقديم إجابات خالصة، وتصورات جوليا كريستيفا في إعادة تفكيك التصور الأنثروبولوجي للإنسان، قبل أن يشرح فكر جاك دريدا، ليوضح أن الحقيقة ليست أصلية وليست واحدة وحيدة، بقدر ما هي ديناميكية، متعددة، ولانهائية، وغير قابلة للوصول الحتمي.

الجديد الذي يقدمه المؤلف في هذا الكتاب هو ابتكار الآخر والغيرية؛ بحيث يعالج إشكالياتها السياسية وقضاياها الأخلاقية والجندرية، ويفحص أساليبها في الفكر والفن والكتابة. فقد أضحى الآخر الغريب لازمة فكرية في عصر الاختلاف الذي لا يبحث أو يؤسس للواحد بقدر ما يحاول أن يتعامل مع الواحد المزدوج. هي نظرات ما بعد حداثية ثائرة مركزيات الذات وأساطير الأنا، لتحقق نوعًا من المقاومة لهذه الثقافة الأحادية وتشتغل عقلاً مضادًا لهذه الهيمنة والمركزية.

منطق التفكيك وحفريات المعنى

يركز الفصل الأول من الكتاب على فكر جاك دريدا بنقاش مفهومَي التفكيك والشبحية وتوضيحهما. وإذ يعترف الباحث بصعوبة تقديم شرح وافٍ للمفهومَين، فإنه يمضي في شرحهما، مرتكزًا على كتب دريدا ذاته، وهو المترجم الماهر، وكتابات أخرى عن دريدا باللغة العربية أضخم من مؤلفات دريدا ذاته. وقد يعزى ذلك إلى صعوبة فهم فكر دريدا؛ ما اضطر الباحث إلى الاستعانة باللغة العربية.

يوضح الباحث أن المقصود بالتفكيك؛ الكشف عن المعضلات الداخلية والتناقضات الضمنية للنص، وهذه الوظيفة تبين أن كل حقيقة ليست بيقينيات مطلقة أو بديهيات صافية وإنما هي تقابلات وعلاقات مبهمة في القوة (ص 29). أما الشبحية في الكتابة، فهي الظلال الخفية المعتمة والشفافة التي لا يمكن رؤيتها، هي ظلال المعاني التي تنعكس في تلافيف العمق. فينكشف الشبح ويتجلى عند تفكيك النص مثلما ينتج الظل من الشخص بفعل أشعة الشمس. وبالتأويل وتقويل الحروف، تتبدى أطياف النصوص من عتمات الذاكرة وسحيق النسيان. فتقرأ إستراتيجية التفكيك كلام المسكوت وصراخ المكبوت، ويتمثل لنا الطيف بعد خفاء وفناء. ومنه يكون التفكيك آلية لتحرير الأطياف المحبوسة في سجن منسوج (ص 30). الشبحية هي البحث عن هوية «اللاشيء» اللامستقر، الوهمي واللايقيني، ذلك التائه المفقود الذي يوجد من دون حضور، ويحل من دون زمان أو مكان، ويفنى في خلود (ص 43).

ينتقل المؤلف ليمارس التفكيك إمبريقيًا، فيقدم قراءة لسانية ويحفر في معنى النص القرآني عند محمد أركون، في محاولة منه لتفكيك العقلانية الدوغمائية (ص 45-80)؛ إذ يجد أن أركون اجتهد في تصميمٍ وصبر في تحليل القرآن برؤى جديدة

علمية وعقلانية، لكنه خلط بين المقاربات، بسبب التناقض في استعمال المناهج والاختلاف المعرفي فيما بينها، إضافةً إلى الهواجس السياسية. بعد أن أخضع الباحث أدبيات أركون للتفكيك، يضع دريدا ذاته وبأدواته على مشرح التفكيك والنقد (ص81-99) بارتكازه على كتاب المفكر الإسلامي عبد الوهاب المسيري دريدا في القاهرة: التفكيكية والجنون. تتلخص انتقاداته في أن المسيري يرى في الخطاب التفكيكي الحر غير المشروط إعادة إنتاج للنظام الاستعماري العام؛ إذ يلغي هذا الخطاب الحدود القومية ويكرس الهيمنة الإمبريالية ويمحو التراث والذاكرة التاريخية. والغائب في هذا الجزء أن المؤلف بكاي لا يفكك تفكيك المسيري لدريدا، بحيث يكتفي بنقل الانتقادات، من دون أن يقحم ذاته في النص أو يعالج الاشتباك المعرفي بين دريدا والمسيري.

في مدار السرديات السياسية

يضم الفصل الثاني سرديات سياسية تعالج مسائل الدين والأيديولوجيات الكبرى في الغرب والشرق؛ إذ يفرد الباحث الجزء الأول من هذا الفصل لنقاش المسألة اليهودية في كتابات حنة أرندت الفلسفية والسياسية. وذلك بطرح سؤالين أساسيين هما: ماذا تعني المسألة اليهودية بالنسبة إلى أرندت؟ وما مدى تأثير ذلك في كتاباتها السياسية والفلسفية؟

استعارت أرندت مفهوم «المنبوذ» من برنارد لازار، لتصف واقع اليهود في أوروبا من خلاله، فعندما يدخل/ تدخل المنبوذ/ المنبوذة السياسة، يصبح/ تصبح متمردًا أو عاصيًا (ص 115). فتطلبت من «الشعب اليهودي» النضال للتخلص من الاضطهاد، وهو ما لا يتجزأ من التحرر الاجتماعي والقومي. قدمت أرندت نفسها بوصفها يهودية، وأيدت تسيّس الهوية الدينية اليهودية، لتشكيل شعب قومي يتخيل نفسه من منظور الدين، ودعمت الحركة الصهيونية، وانخرطت في نشاطاتها، بوصفها حركة سياسية تهدف إلى تحرير اليهود، لكنها عارضت تحول الصهيونية إلى حركة كولونيالية (ص 116).

تؤكد نظرية أرندت السياسية، أن التنوع الهوياتي على المستوى الاجتماعي ينبغي تشجيعه من طرف الكل واحترامه، وليس توصيفه بأنه اختلاف بين البشر، والوقوف ضده. كما أن التمييز يرحب بحرية الفرد في تحالفه مع الآخرين. بالنسبة إلى فينومينولوجيا أرندت، تنكشف وتتجلى الفردية الإنسانية من خلال الكلام والخطاب، من أجل «تأكيد رأي المرء الواحد». ومن ثم تؤكد أرندت أنّ الفعل هو النشاط الذي يقوم فيه الأفراد بصورة أكثر إنسانية. لأنه يمثل منطقة من الحياة، أين نجدهم قادرين على كشف طابعهم الإنساني المتميز، هوياتهم، وتنميته من خلال الكلام والخطاب والأفعال الفردية (ص 136-137).

يقع موقف أرندت هنا على قناعة أن الإنسانية متعددة وجماعية، لكن الأنظمة الكليانية تعمل على استئصال الاختلاف الهوياتي ومحاربته بأشكال مختلفة. وهكذا، فالموقف المتناقض لأرندت حول المسألة الهوية يتعلق بمسألتَي الوصل والفصل أو الاتصال والانفصال؛ من جهة تسعى نحو التمييز، ومن جهة أخرى تعتمد على البعد التفاعلي (ص 138).

يكمل المؤلف سرد السياسي الفكري في جزء من هذا الفصل مقولة نهاية التاريخ عند فرانسيس فوكوياما، ليقرأ المفاهيم والرهانات فيها

(ص 139ـ166). يعيد الباحث شرح مقولة نهاية التاريخ، ويقدم روافدها المعرفية، والانتقادات الموجهة إليها. ومن ثم يوضح أن ما قصده فوكوياما باستعمال كلمة التاريخ بالمعنى الهيغلي الماركسي، أي التطور التاريخي التدرجي للمؤسسات الإنسانية والسياسية والاقتصادية. فنهاية التاريخ لا تعني نهاية أحداث العالم، ولكن نهاية زمن الأيديولوجيات. الإضافة المهمة التي يقدمها الباحث في هذا الجزء هي الأسئلة التي يطرحها لمزيد من النقاش للأطروحة. ولكنه يؤكد أنها دعوة متجددة للمركزية الغربية ذات الأهداف الإمبريالية.

شغفُ المؤلف بفلسفة دريدا، جعله يعود إليه مرة أخرى في الجزء الثالث من الفصل الثاني ليناقش العلاقة بين الإسلام والغرب (ص 168ـ200)؛ إذ ينطلق دريدا في نقاشه للإسلام بأدواته التفكيكية؛ فهو لا يناقش الإسلام بوصفه أيديولوجيا دينية، لكنه يضعه مثله مثل غيره من الأيديولوجيات على مشرح التفكيك. ينطلق دريدا من أنه لا يوجد إسلام واحد كما تقول الأدبيات الإسلامية التقليدية، بقدر ما توجد إسلامات بصيغة الجمع. وهو نداء لقبول الإسلام وتقبّله كآخر في تعدديته ولا تجانسيته. يعرف مفهوم الأصولية عمومًا بالتدين الغريب أو المتطرف. ويستثمر دريدا في بحوث هايدغر في العلاقة بين الآلة ومعنى الفكرة. إذ يجد أن الطفرة التكنولوجية والعلمية منحتا التطرف الديني شكلاً جديدًا يتماشى مع العولمة. فالتفاعل التلقائي بين الإرهاب والآلة أو الجهاز أمره غريب؛ فهو نوع من الرغبة المكبوتة لتعويض أشكال الملكية. كما ينقل المؤلف بكاي حوارًا بين دريدا ومصطفى شريف عن العلاقة بين الإسلام والغرب، فحواه الاستفسار عن فائدة وخصوصية هذا النموذج الأوروبي الذي يتجاهل كل ما هو ديني أو كل ما له صلة بين الروحي والزمني، أو يهمشه وينتقده. ومن هنا يختتم هذا الجزء بموقف دريدا (الفرنسي اليهودي ذي الأصل الجزائري) من القضية الفلسطينية، بحيث يتجلى موقفه الفلسفي والسياسي في تآزره مع الفلسطينيين بوصفهم «آخرين» مهمشين، لا يسمع لهم صوت.

المنحى التفاعلي وتجليات العقل التداولي

يخصص المؤلف الفصل الثالث لنقاش التواصل في زمن ما بعد الحداثة. فيبدأ القسم بجزء عن الفكر والفعل في التصور السوسيولوجي عند ميشال دو سارتو، وهي دراسة للباحث محمد شوقي الزين، قام مؤلف الكتاب محمد بكاي بترجمتها من الفرنسية إلى العربية (ص 203ـ232). يركز دو سارتو في تنظيره على مقاربة أنثروبولوجية للواقع اليومي، حيث يترابط الفكر والفعل. مشروع دو سارتو ليس الكشف عن المعنى، وإنما المعاينة المدققة لكل ما يتم فعله وردة فعله في الممارسات اليومية. يجد دو سارتو أن التفكير البشري لا ينأى عن منطق الحركة (الفعل) الذي يتميز بالبصيرة. الحركة البشرية هي تغيير بسيط في منحى النظام الاجتماعي. هذا الفعل تملؤه الرغبة الملحة للاختراق، وللحصول على حريته، يبتكر الفرد مجموعة من الطرق للكلام، للفعل وللتفكير أو الحلم. يستكمل المؤلف البحث في حقل التواصل، ويرتكز هذه المرة على الجيل الثاني عند مدرسة فرانكفورت، وبالتحديد فلسفة كارل أوتو آبل (ص 233ـ271)، ويورغان هابرماس (ص 272ـ285)، اللذين هجرا فلسفة التاريخ والوعي به إلى فلسفة اللغة، بنقدهما نموذج الإنتاج في المرحلة الرأسمالية

الصناعية، واستبدلاه بنموذج التواصل كإحدى سمات الرأسمالية المتقدمة. وهو براديغم تداولي قوامه البرهان اللغوي والتفاعل الخطابي لمواجهة المستقبل المظلم والمسدود. وفي حين ركز هابرماس على التفاهم والتواصل اللساني لوصل الأفراد في نسيج اجتماعي متفاعل، نزع آبل إلى التيار التأسيسي بدل إعادة البناء والتشييد عند هابرماس، إذ انخرط في إطار المقاربة الترنستندالية الهادفة إلى إبراز الافتراضات النظرية النهائية للتأمثلات الضرورية للممارسة المفترضة. وبهذا يرجو هابرماس تحقيق التفاهم المتبادل والتفاعل الحواري المرجو بين الأفراد، وإعادة ربط النسيج الاجتماعي المتشظي والمبعثر. منح هابرماس منطق الخطاب بين المتواصلين بعدًا أخلاقيًا ويقيم عبر العقلانية التواصلية جسورًا للتفاهم والتحاور ويخلق أرضية للاختلاف لا الخلاف في الآراء وتداول الحقائق. وحينها تكون الحقيقة ثمرة حوار بين المعقولية والعقلانية. وهذا لا يعني أن الحقيقة تتخلى عن شروطها المنهجية عندما تتصف بالتسامح، بل يعني فسح المجال لتكون للحقيقة عدة أصوات، وتسهيل الفرص للإنصات إليها والحوار معها.

الآخر والغيرية

في الفصل الأخير من الكتاب «إتيقا الاختلاف وموجات النقد النسوي»، يتناول المؤلف فكر إيمانويل ليفيناس ولويس إيريغاراي وجوليا كريستيفا. في الجزء الأول (ص 289-320) يباحث المؤلف فكر ليفيناس الذي أسس فلسفته الأخلاقية على مبادرة الآخر، مبرزًا العلاقة بين الأنا والهو في الصداقة والمحبة وعطاء إنساني ملؤه الخير والطيبة والسلام. فلسفة ليفيناس شبيهة بالفلسفة اليهودية المناهضة للكليانية والأحادية. ولذلك ناهض الحرب والظلم وناصر السلم والعدل، وهذه القيم بالنسبة إليه هي كل الأخلاق والحكمة. وإذا كان الموت ممكنًا فإن القتل يستعصي على الإمكان، هو مستحيل أخلاقيًا. يتخذ الوجه عند ليفيناس دلالة وبعدًا جديدَين في إدراك الوجود. تمنح الغيرية للوجود معانيَ ودلالات، وتمثل مقولة الوجه مرآة عاكسة لكينونة الأنا، فيبرز الآخر وينعكس من خلال الوجه. إن الوجه هو المعنى في حد ذاته، فالعلاقة بالوجه هي على الفور أخلاقية، ففي وقت لقاء الأنا بالغير يتم اكتشاف الوجه في عريه وغرابته ويتبدى لنا من خلال عطبه وفقره ويتجلى في سلامه واستسلامه. يدعو ليفيناس إلى الحوار بين الأنا والآخر والحوار فقط، وهو السبيل الوحيدة لتجنب العنف.

في الجزأين الثاني والثالث يستمر المؤلف في دراسة الاختلاف، لينقل زاوية النقاش إلى موضوع الجندر. فيتناول فكر لوس إيريغاراي (ص 321-354) في الهوية النسوية وتفكيك الجينالوجيات الذكورية نحو أنطولوجيا جديدة. تتبنى إيريغاراي التحليل النفسي بغية مناقشة المسائل النسوية وإثارة القضايا التي تؤكد عبرها الاختلاف الجندري والهوياتي والجنساني. وتبين أن الوعي أو الأنا، ليس مركز الذاتية، ويتحدى التحيز المتعلق بالجندر أو الجنس في اللغة والقانون والفلسفة، ويحاجّ بأنه لا ينبغي للنساء ألا يهدفن إلى أن يصبحن مثل الرجال، بل ينبغي لهن تطوير نوع جديد من اللغة والقانون والأساطير، الذي يتصف بكونه نسويًا/ أنثويًا بصور محددة. فعندما تكتسب اللغة تتشكل الذاتية. تؤمن إيريغاراي بأن الاختلاف الجنسي هو نتاج اللغة واللسانيات، وتشكيل هوية الطفل يأتي من تأويل وجود جسم وهمي متخيل وتفسيره، ويتم تعيين دور الجنسين

من خلال اللغة لا علم التشريح. تدعو إلى إحلال الواحد محل اثنين في الاختلاف الجنسي، بحيث يتخلى الواحد عن ذات صبغة المفرد أو صيغة الجمع، من أجل أن تصبح ذاتًا مزدوجة. هذا هو الأساس الضروري لأنطولوجيا جديدة، لأخلاقيات وسياسات جديدة، حيث سيسلمون بالآخر ويعترفون به كآخر، وليس الذات عينها.

أما جوليا كريستيفا (ص 354-382)، فقد قدمت تنظيرات لسانية وتحليلاً نفسيًا لعملية التدليل. فالهوية تنبني أو تتأسس من طرف الرغبة، تعتمد بدورها على نسق ثقافي ولساني يسمى الرمزي. ومن ثم يقارن مؤلف الكتاب بين كريستيفا وجوديث باتلر في سياسات الجسد. ويجد أن الاختلاف بينهما ليس هائلاً، فوفقًا لباتلر إن افتراض قانون رمزي الدستور لهوية لا يمكن الدفاع عنها، لأن ذلك يعني أن نقبل الغيرية/ المغايرة الجنسية والنظام الأبوي، وقبول أن هذا النظام غير قابل للتغيير. أما بحسب كريستيفا فإن القانون الرمزي هو شرط كل ذات متحدثة، لتفردها وفردانيتها وقدرتها على التغيير. ففي نظرها لا يتطابق الاجتماعي مع النظام الرمزي، فالهوية لا تختزل في أي نظام. بحيث يمكن النظام الرمزي أن يتغير بطبيعة الحال، إذا لم يكن يأخذ بنبضات الضغط والرغبات ولا أي تخريب اجتماعي.

قدّم الكتاب فكرًا نظريًا متميزًا على المستوى الفلسفي والثقافي، فليس من السهل تقديم هذه الكثافة الفكرية من جانب باحث عادي، وهو ما يكشف عن احترافية مؤلف الكتاب وشجاعته. لكن الإسهامات السوسيولوجية بقيت دون المستوى الفلسفي والثقافي في الكتاب. وربما يعود ذلك إلى أن الكتاب هو تجميع لدراسات وترجمات أعدها الباحث في مناسبات مختلفة. وهذه جزئية لا بد من أنها انعكست على الكتاب، إذ بدت أسئلة البحث غاية في العمومية، لكي تتلاءم مع مجموع الدراسات، بدلاً من أن تكون محددة ومركزة في جوانب معينة في الذات الإنسانية؛ فالكتاب لم يكتب لمشروع بحثي واحد. أغفل المؤلف، وهو يتنقل بين جزر الفكر والفلسفة، ذاته الإنسانية، إذ قلما أقحم نفسه ومواقفه في النص، واكتفى بالتنقيب عن الكنوز المعرفية، ليقدمها للباحثين العرب، من دون أن يستثمرها بلمساته المعرفية.

سجى الطرمان | Saja Torman*

مراجعة كتاب فجر العرب: شبابه وعائده الديموغرافي لبسمة المومني

Book Review
Arab Dawn: Arab Youth and the Demographic Dividend They Will Bring
By Bessma Momani

عنوان الكتاب:	فجر العرب: شبابه وعائده الديموغرافي.
الكاتبة:	بسمة المومني.
ترجمة:	فادي ملحم.
الناشر:	المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
مكان النشر:	الدوحة/ بيروت.
تاريخ النشر:	2016.
عدد الصفحات:	224.

*باحثة فلسطينية، حاصلة على درجة الماجستير في السياسات العامة بمعهد الدوحة للدراسات العليا.
Palestinian researcher, holds a master's degree in public policy at the Doha Institute for Graduate Studies.

الشباب هم رأس المال العربي المدفون، وهم مخزون «النفط « الحقيقي الذي لا ينضب؛ مورد إذا أحسنت الدول العربية استثماره استطاعت أن تعظم من تنافسيتها في القرن الحادي والعشرين، نظرًا إلى التضخم الشبابي المشهود، مستصحبًا بحالة من الحراك المجتمعي يمثّل فيها الشباب الأداة الرئيسة للتغيير والإصلاح والثورة، في ردة فعلهم على سوء الأوضاع التي يعايشها الشباب العرب الذين يعانون في غالبيتهم البطالة والإحباط الناتج من طول المدة بين إنهاء الدراسة والحصول على فرصة عمل كريمة، إلى جانب التهميش السياسي. كل ذلك كان مترافقًا مع تنامي الانفتاح على الفضاء الإلكتروني ليتجاوز بذلك «الأسوار المعرفية»، والحدود الفاصلة بين الدول، لتكوين ذوات مطلعة على ما يحدث في العالم[1].

تدور أطروحات كتاب فجر العرب: شبابه وعائده الديموغرافي، للكاتبة بسمة المومني، على طرح مماثل يؤكد أن الشباب قوة مؤثرة في المستقبل العربي؛ فالعالم العربي يتغير من الداخل بفضل شبابه الذين يدفعون نحو مجتمع أقدر على المنافسة والمساءلة العالمية. وإن ارتباط المنطقة العربية وشبابها المتنامي بالمجتمعات الأخرى يفتح أمامها آفاقًا جديدة لنشر أعراف وقيم جديدة في السياسة والاقتصاد والمجتمع، عابرة للحدود بما يصب في مصلحة المنطقة العربية. وتكمن أهمية الكتاب في محاولة الباحثة صرف انتباه القارئ عن التفكير النمطي في المنطقة، والذي يدور حول العنف والإرهاب والصراعات، وانعدام الأمن، مستندة في ذلك إلى لغة العصر الحديثة التي تتميز بالاعتماد المكثف على الأرقام والإحصاءات والمؤشرات الرقمية لمخاطبة القارئ. فهذا الكتاب يتناول الجانب المشرق من القصة؛ فهي منطقة فتية مليئة بالأمل وتطمح إلى التقدم والوصول إلى تحقيق مستقبل زاهر.

قدمت المومني مضامين كتابها عبر أربعة فصول، مناقشة مطلب الشباب في الحصول على الكرامة الاقتصادية والعمل المنتج، وتصورات الشباب نحو الحكومة والسياسة، ورؤية الشباب العرب لأنفسهم ومكانتهم في المجتمع، وفي الفصل الأخير تدرس الباحثة الروابط بين جيل عربي شاب وغربي، وتأثيرها في مسار العلاقات الدولية الاقتصادية والجيوسياسية والثقافية، وتختمه الباحثة بسياسات عملية من شأنها أن تعظم الاستفادة من دور الشباب بصفتهم محركات تغيير تحتاج إليها المنطقة، في ظل بيئة تفتقر إلى الاستقرار السياسي، وتتصاعد فيها موجات العنف والتعصب.

استقت المومني مادتها بإدارة مجموعات حوار مركزة في البلدان العربية، إضافةً إلى حوارات أجرتها الباحثة في مؤتمرات واجتماعات عربية لمناقشة تحديات الشباب، وأخرى دولية، كما أجرت حوارات مع شباب المناطق الفقيرة والريفية. ولجأت الكاتبة إلى الاستناد المكثف إلى الإحصائيات للتدليل على الصورة المتفائلة التي تقدمها، وعلى أن الشباب العرب اليوم يختلفون عن الأجيال السابقة وهم أكثر اندماجًا في النظام العالمي.

أولًا: الخبز

تتعدد دوافع الاحتجاج وأسبابه في الربيع العربي، وجلّها دوافع اقتصادية واجتماعية متعلقة

(1) إبراهيم نصر الدين وآخرون، **حال الأمة العربية: من تغيير النظام إلى تفكيك الدول**، تحرير علي الدين هلال (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2015)، ص 333-334.

بالتهميش وغياب التنمية[2]. وبناءً عليه، تناقش الكاتبة في الفصل الأول الذي اختارت له عنوانًا «الخبز قبل الحرية» مسألة الكرامة الاقتصادية والعمل. فقصة التونسي محمد البوعزيزي أطلقت احتجاجات الربيع العربي، وتركت أثرًا في الشباب العرب، ليتصدروا قيادة ثوراتها، بصفتهم شبابًا آمنوا بأنهم يستحقون الأفضل، نتيجةً لوعي بالمجال العمومي وبواجبات الفرد وحقوقه ترافق مع تنامي مستويات التحصيل الأكاديمي. فالعالم العربي يشهد ثورة صامتة ومتعددة الجوانب تتمثل في «النمو الواسع في التعليم العالي» وتضاعف عدد الكليات والجامعات والمعاهد، ما أدى أيضًا إلى تضاعف عدد الخريجين بنسب تتخطى بكثير معدلات النمو السكاني. ولا يمكن أن ننسى مسألة تزايد عدد الجامعات الخاصة التي أصبح في الإمكان تأسيسها وجعلها قادرة على المنافسة بسبب سياسات التحرير الاقتصادي. كما بنت الجامعات الأميركية مجمعات في منطقة الخليج للاستفادة من رغبة الشباب في تحصيل مستويات أعلى من التعليم. وتعدّ ظاهرة الارتفاع في نسبة التعليم بين النساء من أبرز الظواهر في العالم العربي؛ إذ تخطت نسبتهن الرجال في الحصول على التعليم الجامعي. وعلى الرغم من ذلك، فإنهن يسجلن أدنى معدلات المشاركة في القوة العاملة، مقارنةً بالمناطق الأخرى من العالم. في المقابل، هذا يطرح تساؤلات حول أسباب تدني مشاركة النساء في القوى العاملة، وأخرى حول نوعية التعليم، وموقع الجامعات العربية في التصنيفات الجامعية العالمية، أمام واقع تعليمي يرتكز على التلقين ولا يعطي ما يكفي من الأولوية لمهارات التفكير النقدي، وإلى وجود كثير من الجامعيين على حساب التدريب المهني، كما أن القليل جدًا من الجامعات يعتمد على المنشورات الأكاديمية حافزًا للتفوق.

أما عن دور الدولة، فتناقش الكاتبة أن المنطقة العربية شهدت تراجعًا في دور للدولة خلال السنوات العشرين الماضية، غيرت هذه العملية الانتقالية من نظرة الشباب وفكرتهم عن دور الحكومة الاقتصادي. فالدور الأبوي للدولة ليس حاضرًا في ذهن الشباب العرب، بل إن السعي للمنافسة على السوق العالمية هو ما يقصده الشباب. ويتضح ذلك من خلال صعود فكرة إنشاء المشروعات؛ فعدد متزايد من الشباب اليوم يقوم بإنشاء قطاع خاص جديد وحيوي من الشركات الصغيرة، ليصبح جسمًا جديدًا وناميًا من رجال الأعمال الديناميين. ومع ذلك، فلا يزال العمل في القطاع العام على المستوى الكلي بين 60 و80 في المئة من مجموع العاملين في معظم منطقة الخليج، وحوالى 40 في المئة في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، بدءًا من 10 في المئة وهي نسبة ضئيلة في المغرب، إلى نحو 30 في المئة في مصر والأردن والعراق.

فهناك عديد العقبات التي تحول دون ريادة الأعمال في المنطقة. إلا أن هناك ميلاً لانخفاض الرغبة في الالتحاق بالقطاع العام، وارتفاعها في القطاع الخاص. وهذا يدل على أن الشباب العرب متحمسون للانخراط المدني وإيجاد الحلول للمشكلات اليومية التي يواجهونها، بوصفهم رواد أعمال. ومع ذلك يجب ألّا تأخذ الحكومات ظاهرة ريادة الأعمال عذرًا للتخلي عن مسؤولياتها في تنسيق السياسات التي تخلق فرص العمل.

(2) عزمي بشارة، **سورية: درب الآلام نحو الحرية ـ محاولة في التاريخ الراهن** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودارسة السياسات، 2013)، ص 154.

فالريادة ليست الحل السحري لمسألة البطالة، وعلى الحكومات القيام بالمزيد لمعالجة مشكلة البطالة، مستفيدة من العائد الديموغرافي للعالم العربي، إذ يوفر سوقًا استهلاكية طبيعية قادرة بذاتها على الاستمرار، ومنجمًا للعمل المبتكر، مع حالة معاكسة في شمال أميركا، وأوروبا واليابان، وحتى الصين. وعلى الرغم من هذه الهدية الديموغرافية، لم تتمكن بيئة المدينة العربية من إنتاج طبقة مبدعة، في ظل عدم القدرة على التفكير خارج الأطر الجامدة.

ثانيًا: الحرية

يشير عزمي بشارة، في مسألة الحرية والمعنى، إلى كون الحرية إرادة واعية لوجود خيارات ممكنة والقدرة على الاختيار من بينها بناء على معطيات ووقائع، ومما لا شك فيه أن القدرة على الاختيار تنتفي في ظل أنظمة سلطوية واستبدادية لها قدرات دولة الرقابة البوليسية[3]، فالحريات على مختلف أنواعها تعني حق الإنسان في أن يكون سيد قراره في مجالات حياته، بما في ذلك رأيه السياسي والتعبير عنه[4]. وهي مفاهيم استطاع الشباب العرب أن يبلوروها ويدركوها عندما طالبوا بإعادة صوغ العلاقة بين الحكومة والشعب.

تناولت الكاتبة النظريات الأكاديمية المتداولة لإرساء التحول الديمقراطي في المنطقة، إلا أن المسألة أعمق من ذلك في نظر المومني؛ ذلك أنها تتعلق بجيل يتحدث عن السياسة ويفكر بها ويراها بطريقة مختلفة عن سابقيه. لقد استفادوا من التطورات التكنولوجية التي اجتاحت المنطقة لبلورة آرائهم عن التحرر من الفساد والمحسوبية والتمييز، وسمحت لهم بأن يستوعبوا ويكوّنوا أفكارًا جديدة عن العلاقة بين الحكومة والشعب. فقبل ما تسميه الكاتبة «الصحوة العربية»، لم تكن الحكومات تتحمل انتقاد حكمها. تمّ حظر الانتقاد العلني من خلال الترهيب والقمع، إلا أن الشباب استطاعوا أن يؤسسوا تجمعات سياسية وشبكات معلومات تشبه التنظيم السياسي للأحزاب والنقابات الذي شهده الغرب منذ قرون، ما كان قد بدأ مع مدوني الإنترنت ومنتدياتها تطور إلى نظام واسع من الناشطين على الإنترنت من دون لافتة سياسية، لكن باهتمام واحد جوهري مشترك: المستقبل السياسي للمنطقة العربية والتغيرات التي يجب أن تحصل. وقدمت التكنولوجيا أدوات للتواصل داخل هذه المجموعات وفيما بينها وعززت الدعوة إلى التغيير من الأسفل إلى الأعلى، فانتقال استهلاك الشباب العرب لوسائل الإعلام من الوسائط التقليدية إلى مصادر الإنترنت جزء مهم من عملية التفكير النقدي؛ لأنها تتطلب مساءلة الأفكار الخاطئة والتدقيق فيها والتحقق منها. فالرسائل النصية على الهاتف الجوال إبان الثورة السورية هي التي حددت ساحات التجمع للمتظاهرين والرسائل السياسية في شأن المطالب الموحدة، بما وصفه هارولد بمجتمعات فطنة متحركة حيث في الإمكان العمل بصورة منسقة حتى لو لم يعرف كل شخص الآخر. هذا يدفعنا إلى القول بأن الحيز العام الافتراضي متمثلاً بوسائل الإعلام التفاعلية، قد قُدمت بوصفها مجالاً عامًا حقيقيًا نافيًا المجال السياسي القديم، وبفاعلية شديدة قادرة على إنتاج حالة إجماع على

(3) عزمي بشارة، **مقالة في الحرية** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016)، ص 22.

(4) المرجع نفسه، ص 75.

قيم ورموز سياسية معينة[5]. لقد دفعت الدول العربية التي لا تتيح التعبير عن الرأي الشباب للبحث عن فضاءات عمومية أخرى اتخذت من وسائل التواصل الاجتماعي قاعدة لها، ومنصات حرة تتخطى الهرميات الاجتماعية والسياسية، وتتحدى منطق التحكم[6]. ففي الثورة السورية مصادرة السلطة للحيز العام بالشكل التقليدي، ومنع النقاش والحراك السياسي أحال شباب الثورة على مغادرته والاستعاضة عنه بالحيز العام الافتراضي لاستعادة المجال السياسي المختطف لدى الدكتاتورية[7]. ولكن أيضًا لا يمكن إهمال التحديات الجديدة لحرية التعبير؛ فقد زودت وسائل التواصل الاجتماعي أجهزة الرقابة والأمن بكمٍّ هائل من المعلومات عن الأفراد ونزعاتهم وميولهم، وسهولة نشر الشائعات بدلًا من المعلومات، مع عدم الاعتراف بأي مرجعيات وقادة ونخب قادرة على عقلنة الخطاب، فتنتقل العفوية بصفتها أحد أشكال حرية التعبير إلى مقيد لحرية التعبير؛ إذ تلغي الحرية أيّ معنى للحرية[8].

ثالثًا: الهوية

الهوية فكرة معقدة، لا تكتسب معناها وتعريفها إلا في سياق علائقي، أي في نطاق علاقات التماثل والاختلاف، الاقتران والتمايز، الجماعة والفرد. ويرتبط هذا المصطلح بالممارسات البشرية الخاصة بتسمية الأشياء وتصنيفها. فحين نسمي شيئًا نحدد هويته، فنحدد ماهيته بتصنيفه مع الأشياء التي تشبهه، وتمييزه من الأشياء التي لا تشبهه. وبصفتنا بشرًا فإننا نستعملها لنشير إلى وعينا بماهيتنا، وإحساسنا بالسمات الأساسية التي تميزنا، فتحدد هوياتنا من خلال الأفكار التي يحملها الآخر عنا، والأفكار التي نحملها عن أنفسنا. فتعكس الهوية ارتباط الإنسان بالأشخاص الآخرين وتميزه منهم في الوقت نفسه[9]. وفي هذا السياق، ترى الباحثة أن رؤية الآخر لهوية الشباب العرب عالقة داخل دائرة مغلقة من النقاش بشأن الحداثة والتقليد، في وقت تكتسح فيه المنطقة العربية الليبرالية الاقتصادية والأفكار المتدفقة عن الحرية، وبما يتنافى مع طروحات صموئيل هنتنغتون عن صدام الحضارات والتي تختزل الصراع بين القيم الغربية، والقيم الإسلامية كاستنتاجات مفروغ منها مقبولة على نطاق واسع في الغرب، على الرغم من الإشكاليات في مقدماتها وتكهناتها، فيميل الشباب العرب أكثر إلى رفض الآراء المزدوجة عن هوياتهم. نحن أمام حالة قادرة على المزج بين القيم الغربية والشرقية من دون الشعور بالتناقض نتيجة الجمع بين هويات عدة، حالة شغوفة بتأمين الكرامة مع السعي لإحقاق العدالة الاجتماعية للإفادة من القوى التحديثية التي استحضرتها العولمة، من دون التضحية بالقيم العربية الكبرى. ولعل هذا الوصف يتوافق مع ما يشير إليه أنتوني غدنز عندما وصف الوضع المعاصر بـ «النظام ما بعد التقليدي»، إذ تصبح «الذات مشروعًا انعكاسيًا مرنًا». فعلى شبكة الإنترنت، كما تقول توركل، تبنى الذات وتبنى قواعد التفاعل الاجتماعي، فأن نستخدم شبكة الإنترنت يعني أن نبتدع ذواتنا

(5) حمزة المصطفى، **المجال العام الافتراضي في الثورة السورية: الخصائص ـ الاتجاهات ـ آليات صنع الرأي العام** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 15.

(6) بشارة، **مقالة في الحرية**، ص 126ـ129.

(7) المرجع نفسه.

(8) المصطفى، ص 15.

(9) دارن بارني، **المجتمع الشبكي**، ترجمة أنور الجمعاوي (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 179.

على نحو متواصل، وهويتك على الحاسوب هي محصلة حضورك المشتت، ذلك أن الهوية تصبح شديدة السيولة والتعدد إلى الدرجة التي تجعل مفهومها ذا حدود فضفاضة[10].

وتشير الكاتبة إلى أن مسألة التشدد ليست حكرًا على المجتمعات العربية، وإنما يوجد ما يماثلها في الغرب، فهي لديها الحق في ممارسة معتقداتها شريطة ألا تتعدى على الآخر. تعزو الكاتبة هذه التغيرات إلى كون العالم العربي بات يرى نفسه إلى حدٍ بعيد أكثر عالمية «كوزموبوليتاني» في تصوراته، وينطبق هذا الوصف على وجه الخصوص على المناطق المدينية. بل إن بعضهم يصفون أنفسهم أبناء الثقافة الثالثة، ويرى هؤلاء أن مفهوم الوطن بات شبه مائع، بعدم الانتماء إلى أي مكان والقدرة على التأقلم للعيش في أي مكان. وهذا بطبيعة الحال وضع فرضه انعدام الاستقرار السياسي في المنطقة، وتبني قيم الثقافة العالمية، من دون الوقوع في البنى الثنائية الموجودة لدى الأجيال السابقة. ويمكن الاستدلال على ذلك بكثير من البرامج والمبادرات، والآراء والتصورات الشبابية التي تمزج بين القيم الغربية والإسلامية بوسائل دينامية ومبتكرة؛ فبوجود هوية عابرة للأوطان لا يمكن تجاهل تأثيرات الغرب في المنطقة العربية.

رابعًا: التنقل الدائري

يتناول الفصل الرابع ازدياد الروابط العابرة للحدود الوطنية التي تربط العالمين العربي والغربي، وكيفية تحول الشباب العرب والعرب عمومًا إلى أبطال المساهمة والاستفادة معًا من هذه الحركة العالمية الدائرية للناس والأفكار. فهناك عدد كبير من المهاجرين العرب من العمال وأصحاب المواهب والطلاب، بوصفهم رسلاً للتنقل الدائري يمثلون ما يسمى أيضًا «بنك الأدمغة» ويمثلون التجربة الحية للعولمة، والتنقل الدائري لن يحوّل إلى المنطقة العربية المال فحسب، وإنما أيضًا الأفكار والقيم التي ستعيد صوغ هذه المنطقة لتحسينها تحسينًا شاملاً. فتزداد نسبة الطلاب العرب في الخارج أكثر من أي وقت مضى، لتطوير مستوى تحصيلهم، وتعدّ الولايات المتحدة الأميركية وجهتهم الأساس تليها المملكة المتحدة وكندا والبر الأوروبي وأستراليا. وتتصدر المملكة العربية السعودية الدول المرسلة للطلاب تليها الكويت والإمارات العربية المتحدة ومصر، فهؤلاء عند عودتهم أو من خلال تواصلهم مع العائلة والأصدقاء يمثّلون «تحويلات اجتماعية» بالقيم والأفكار التي يتبنونها، والتي إن بدت بسيطة فإنه لا يمكن الاستهانة بتأثيرها. فوجود شباب عرب متعلمين في ظل التعقيد الحالي وتصاعد العنف والنزاعات، متبنين قيم التعدد الثقافي، سيمثّل مساهمة قيّمة يعوّل عليها في حال استدامتها لمصلحة المنطقة العربية. فاختبار حياة مغايرة لا سيما بالنسبة إلى الفئات المنتمية إلى مجتمعات محافظة من المؤكد أن يؤدي إلى تشكيل ضغوط على الحكومات العربية للتخفيف من قيودها، فيدرك القادة الشبان وغالبيتهم ممن درسوا في الخارج واحتكوا بخبرات وحضارات مختلفة، صعوبة استمرار المماطلة في تطبيق خطوات جادة للإصلاح السياسي أو مقايضتها بتوزيع مزيد من الثروة، أو الاعتماد على القبضة الأمنية للتصدي لمطالب الشباب، فكما قال باحث خليجي، لا يمكن الركون إلى الهدوء الظاهر الذي يكمن خلف خريطة الانتشار الأمني الواسع، وليس هناك من سفينة نجاة تنقذها (أي

(10) المرجع نفسه، ص 168-188.

البلدان الخليجية) مما يجري في البلدان العربية إلاّ رضا شعوبها[11].

الخاتمة

عند الحديث عن المنطقة العربية، لا بد أن نتنبه إلى مسألة مدى درجة التجانس؛ ذلك أنه يجب التمييز بين مجموعتين من الأقطار العربية. تضم أولاهما دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية، وتشمل ثانيتهما الأقطار المتبقية؛ فالأولى لديها وفورات وإمكانيات مادية تتفاوت في حجمها من منطقة إلى أخرى، ولكنها بطبيعة الحال قادرة على تمكين الشباب وتهيئة أفضل الفرص والاستجابة لاحتياجاتهم. أما الثانية، فليس لديها هذه الميزة، ولا يعني هذا أن حركة التغير مختلفة كليًّا بقدر ما يعني أن احتياجات الشباب ومشكلاتهم وهمومهم إلى حدٍ ما وتحدياتهم وإمكانية تجاوزها تتأثر بهذا التصنيف. وعلى الرغم من حالة التفاؤل الجلية في سطور الباحثة، فإن أوضاع الشباب لا يزال يسودها حالة من الإحباط والتيئيس، الناتجة من جملة التحديات المتعلقة بالأوضاع الداخلية في كل قطر عربي. فلا يزال الشباب يشعرون بالتهميش، وبتخلف قدرة النظم العربية عن مجاراة حركة المجتمع الذي يمثّلون الكتلة الرئيسة فيه، ولا تزال مشاكل البطالة مستمرة وكذلك الفقر، وعدم مواءمة مخرجات التعليم لاحتياجات سوق العمل، وتنامي المخاوف بشأن الجهود الرامية إلى التقليل من شأن الحركات الشبابية من المشهد العام وربما إقصائها، فإن كان هناك اتفاق على كون المنطقة العربية على عتبة التغيير، بصفته سمة إنسانية وناموسًا كونيًّا، كانت الثورات أبرز تجلياته، فماهية هذا التغيير لا تزال غير واضحة، فيما إذا كان نحو الأفضل أو الأسوأ. فأمد الثورات سيطول أجله، وديناميات الربيع العربي لا تزال تفعل فعلها، والتحول السياسي سيأخذ وقتًا طويلاً في ظل تموضعه في تجاذبات عوامل داخلية وخارجية مع غياب مشروع سياسي في المنطقة.

(11) نصر الدين وآخرون، ص 388.

المراجع

References

بارني، دارن. **المجتمع الشبكي**. ترجمة أنور الجمعاوي. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

بشارة، عزمي. **سورية: درب الآلام نحو الحرية ـ محاولة في التاريخ الراهن**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودارسة السياسات، 2013.

________. **مقالة في الحرية**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016.

المصطفى، حمزة. **المجال العام الافتراضي في الثورة السورية: الخصائص ـ الاتجاهات ـ آليات صنع الرأي العام**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

نصر الدين، إبراهيم وآخرون. **حال الأمة العربية: من تغيير النظام إلى تفكيك الدول**. تحرير علي الدين هلال. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2015

تبيّن
Tabayyun
للدراسات الفكرية والثقافية
For Cultural Studies and Critical Theory

مجلة «تبين» للدراسات الفكرية والثقافية دورية محكّمة تصدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. تحمل الرقم الدولي المعياري (ISSN: 2305-2465). وقد صدر عددها الأوّل في صيف 2012. وهي دورية فصلية محكّمة تصدر مرة واحدة كلّ ثلاثة أشهر، ولها هيئة تحرير علمية أكاديمية مختصة وهيئة استشارية دولية فاعلة تشرف على عملها، وتستند إلى ميثاق أخلاقي لقواعد النشر وللعلاقة بينها وبين الباحثين. كما تستند إلى لائحة داخلية تنظّم عمل التحكيم، وإلى لائحة معتمدة بالقراء (المحكّمين) في الاختصاصات كافة.

حدّد المركز في هذا السياق هوية مجلة «تبيّن» في مجال الفكر، والدراسات الفكرية والثقافية بالمعنى الواسع للكلمة. ويشير اسم المجلة إلى التبين بوصفه عملية فكرية بحثية عليا في مجال الدراسات الفكرية والثقافية، بما تنطوي عليه من المساءلة وإعمال النقد والمراجعة، وطرح أسئلة التفكيك والتجاوز. وتركّز دورية «تبيّن» على طبيعتها ووظيفتها وأدواتها المفهومية والفكرية النقدية مواصلةً في ذلك الاهتمام النقدي الفكري العربي منذ عصر النهضة العربية، لكن في شروط متغيرة تطوَّر فيها الفكر العربي الحديث على مستوى المضامين والاهتمامات والمقاربات المنهجية والإشكاليات، وطرح القضايا. وتفتح الدورية صفحاتها في إطار هويّتها النقدية للدراسات الفلسفية والدراسات في المجال الثقافي بما في ذلك اللسانيات ونظريات النص والكتابة والأدب والنقد، وثقافة المهمشين، والأدب الشعبي، والأنواع الأدبية والكتابية بما في ذلك النصية، والأدب والنقد المقارنين، وتاريخ الأفكار. كما تهتم ببناء حوار تجسيري بين المساهمين الفكريين العرب المعاصرين ومن سبقهم من أجيال من المفكرين وأصحاب الرؤى والأفكار والاتجاهات.

تعتمد مجلة «تبين» في انتقاء محتويات أعدادها المواصفات الشكلية والموضوعية للمجلات الدولية المحكّمة، وفقًا لما يلي:

- **أولًا:** أن يكون البحث أصيلًا معدًّا خصيصًا للمجلة، وألّا يكون قد نشر جزئيًا أو كليًا أو نشر ما يشبهه في أيّ وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية، أو قدّم في أحد المؤتمرات العلمية من غير المؤتمرات التي يعقدها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، أو أيّ جهة أخرى.
- **ثانيًا:** أن يرفق البحث بالسيرة العلمية (C.V.) للباحث باللغتين العربية والإنكليزية.
- **ثالثًا:** يجب أن يشتمل البحث على العناصر التالية:

1. عنوان البحث باللغتين العربية والإنكليزية، وتعريف موجز بالباحث والمؤسسة العلمية التي ينتمي إليها.
2. الملخّص التنفيذي باللغتين العربية والإنكليزية في نحو 100ـ125 كلمة، والكلمات المفتاحية (Keywords) بعد الملخّص، ويقدّم الملخص بجمل قصيرة ودقيقة وواضحة إشكالية البحث الرئيسة، والطرق المستخدمة في بحثها، والنتائج التي توصّل إليها البحث.
3. تحديد مشكلة البحث، وأهداف الدراسة، وأهميتها، والمراجعة النقدية لما سبق أن كُتب عن الموضوع، بما في ذلك أحدث ما صدر في مجال البحث، وتحديد مواصفات فرضية البحث أو أطروحته، ووضع التصوّر المفاهيمي وتحديد مؤشّراته الرئيسة، ووصف منهجية البحث، والتحليل والنتائج، والاستنتاجات. على أن يكون البحث مذيّلًا بقائمة المصادر والمراجع التي أحال عليها الباحث، أو التي يشير إليها في المتن. وتذكر في القائمة بيانات البحوث بلغتها الأصلية (الأجنبية) في حال العودة إلى عدة مصادر بعدة لغات.
4. أن يتقيد البحث بمواصفات التوثيق وفقًا لنظام الإحالات المرجعية الذي يعتمده المركز (ملحق 1: أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع).
5. لا تنشر المجلة مستلات أو فصولًا من رسائل جامعية أُقرّت إلّا بشكل استثنائي، وبعد أن يعدّها الباحث من جديد للنشر في المجلة، وفي هذه الحالة على الباحث أن يشير إلى ذلك، ويقدّم بيانات وافية عن عنوان الأطروحة وتاريخ مناقشتها والمؤسسة التي جرت فيها المناقشة.
6. أن يقع البحث في مجال أهداف المجلة واهتماماتها البحثية.
7. تهتم المجلة بنشر مراجعات نقدية للكتب المهمة التي صدرت حديثًا في مجالات اختصاصها بأيّ لغة من اللغات، على ألّا يكون قد مضى على صدورها أكثر من ثلاث سنوات، وألّا يتجاوز عدد كلماتها 2800ـ3000 كلمة. ويجب أن يقع هذا الكتاب في مجال اختصاص الباحث أو في مجال اهتماماته البحثية الأساسية، وتخضع المراجعات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.
8. تفرد المجلة بابًا خاصًا للمناقشات لفكرة أو نظرية أو قضية مثارة في مجال الدراسات الفكرية والثقافية، ولا يتجاوز عدد كلمات المناقشة 2800ـ3000 كلمة، وتخضع المناقشات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.
9. يراوح عدد كلمات البحث، بما في ذلك المراجع في الإحالات المرجعية والهوامش الإيضاحية، وقائمة المراجع وكلمات الجداول في حال وجودها، والملحقات في حال وجودها، بين 6000ـ8000 كلمة، وللمجلة أن تنشر، بحسب تقديراتها وبصورة استثنائية، بعض البحوث والدراسات التي تتجاوز هذا العدد من الكلمات، ويجب تسليم البحث منضّدًا على برنامج وورد (Word)، على أن يكون النص العربي بنوع حرف واحد وليس أكثر من نوع، وأن يكون النص الإنكليزي بحرف (Times New Roman) فقط، أي أن يكون النص العربي بحرف واحد مختلف تمامًا عن نوع حرف النص الإنكليزي الموحد.

10. في حال وجود صور أو مخططات أو أشكال أو معادلات أو رسوم بيانية أو جداول، ينبغي إرسالها بالطريقة التي استغلت بها في الأصل بحسب برنامج إكسل(Excel) أو وورد (Word)، كما يجب إرفاقها بنوعية جيدة (High Resolution) كصور أصلية في ملف مستقل أيضًا.

- **رابعًا:** يخضع كلّ بحث إلى تحكيم سري تام، يقوم به قارئان (محكّمان) من القراء المختصين اختصاصًا دقيقًا في موضوع البحث، ومن ذوي الخبرة العلمية بما أنجز في مجاله، ومن المعتمدين في قائمة القرّاء في المركز. وفي حال تباين تقارير القراء، يحال البحث على قارئ مرجّح ثالث. وتلتزم المجلة موافاة الباحث بقرارها الأخير؛ النشر/ النشر بعد إجراء تعديلات محددة/ الاعتذار عن عدم النشر، وذلك في غضون شهرين من استلام البحث.
- **خامسًا:** تلتزم المجلة ميثاقًا أخلاقيًا يشتمل على احترام الخصوصية والسرية والموضوعية والأمانة العلمية وعدم إفصاح المحرّرين والمراجعين وأعضاء هيئة التحرير عن أيّ معلوماتٍ بخصوص البحث المحال إليهم إلى أيّ شخصٍ آخر غير المؤلّف والقراء وفريق التحرير (ملحق 2).

1. يخضع ترتيب نشر البحوث إلى مقتضيات فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث.
2. لا تدفع المجلة مكافآتٍ ماليّة عن المواد ـ من البحوث والدراسات والمقالات ـ التي تنشرها؛ مثلما هو متّبَعٌ في الدوريات العلمية في العالم. ولا تتقاضى المجلة أيّ رسوم على النشر فيها.

(الملحق 1)

أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع

1ـ الكتب

اسم المؤلّف، **عنوان الكتاب**، اسم المترجم أو المحرّر، الطبعة (مكان النشر: الناشر، تاريخ النّشر)، رقم الصّفحة.

- نبيل علي، **الثقافة العربية وعصر المعلومات**، سلسلة عالم المعرفة 265 (الكويت: المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، 2001)، ص 227.
- كيت ناش، **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013)، ص 116.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق غير الموالي مباشرةً على النّحو التالي مثلًا: ناش، ص 117.

أما إن وُجد أكثر من مرجع واحد للمؤلّف نفسه، ففي هذه الحالة يجري استخدام العنوان مختصرًا: ناش، **السوسيولوجيا**، ص 117.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق الموالي مباشرةً على النّحو التالي: المرجع نفسه، ص 118.

أمّا في قائمة المراجع فيرد الكتاب على النّحو التالي:

- ناش، كيت. **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013.

وبالنسبة إلى الكتاب الذي اشترك في تأليفه أكثر من ثلاثة مؤلفين، فيُكتب اسم المؤلف الرئيس أو المحرر أو المشرف على تجميع المادة مع عبارة «وآخرون». مثال:

- السيد ياسين وآخرون، **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**، ط 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991)، ص 109.

ويُستشهد به في الهامش اللاحق كما يلي: ياسين وآخرون، ص 109.

أمّا في قائمة المراجع فيكون كالتالي:

- ياسين، السّيد وآخرون. **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**. ط 4. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.

2ـ الدوريات

اسم المؤلّف، «عنوان الدّراسة أو المقالة»، **اسم المجلّة**، المجلّد و/أو رقم العدد (سنة النّشر)، رقم الصّفحة. مثال:

- محمد حسن، «الأمن القوميّ العربيّ»، **إستراتيجيات**، المجلد 15، العدد 1 (2009)، ص 129.

أمّا في قائمة المراجع، فنكتب:

- حسن، محمد. «الأمن القوميّ العربي». **إستراتيجيات**. المجلد 15. العدد 1 (2009).

3ـ مقالات الجرائد

تكتب بالترتيب التالي (تُذكر في الهوامش فحسب، ومن دون قائمة المراجع). مثال:

- إيان بلاك، «الأسد يحثّ الولايات المتحدة لإعادة فتح الطّرق الدبلوماسية مع دمشق»، **الغارديان**، 2009/2/17.

4ـ المنشورات الإلكترونية

عند الاقتباس من مواد منشورة في مواقع إلكترونية، يتعين أن تذكر البيانات جميعها ووفق الترتيب والعبارات التالية نفسها: اسم الكاتب إن وجد، «عنوان المقال أو التقرير»، **اسم السلسلة** (إن وُجد)، اسم الموقع الإلكتروني، تاريخ النشر (إن وُجد)، شوهد في 2016/8/9، في: ......http://www

ويتعين ذكر الرابط كاملًا، أو يكتب مختصرًا بالاعتماد على مُختصِر الروابط (Bitly) أو (Google Shortner). مثل:

- «ارتفاع عجز الموازنة المصرية إلى 4.5%»، الجزيرة نت، 2012/12/24، شوهد في 2012/12/25، في: http://bit.ly/2bAw2OB

- «معارك كسر حصار حلب وتداعياتها الميدانية والسياسية»، **تقدير موقف**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016/8/10، شوهد في 2016/8/18، في: http://bit.ly/2b3FLeD

(الملحق 2)

أخلاقيات النشر في مجلة تبين

1. تعتمد مجلة تبين قواعد السرية والموضوعية في عملية التحكيم، بالنسبة إلى الباحث والقراء (المحكّمين) على حدّ سواء، وتُحيل كل بحث قابل للتحكيم على قارئين معتمديْن لديها من ذوي الخبرة والاختصاص الدقيق بموضوع البحث، لتقييمه وفق نقاط محددة. وفي حال تعارض التقييم بين القراء، تُحيل المجلة البحث على قارئ مرجّح آخر.
2. تعتمد مجلة تبين قُراء موثوقِين ومجرّبِين ومن ذوي الخبرة بالجديد في اختصاصهم.
3. تعتمد مجلة تبين تنظيمًا داخليًا دقيقًا واضح الواجبات والمسؤوليات في عمل جهاز التحرير ومراتبه الوظيفية.
4. لا يجوز للمحرّرين والقراء، باستثناء المسؤول المباشر عن عملية التحرير (رئيس التحرير أو من ينوب عنه) أن يبحث الورقة مع أيّ شخص آخر، بما في ذلك المؤلّف. وينبغي الإبقاء على أيّ معلومةٍ متميّزة أو رأيٍ جرى الحصول عليه من خلال قراءة قيد السرّية، ولا يجوز استعمال أيٍّ منهما لاستفادةٍ شخصية.
5. تقدّم المجلة في ضوء تقارير القراء خدمة دعم فنّي ومنهجي ومعلوماتي للباحثين بحسب ما يستدعي الأمر ذلك ويخدم تجويد البحث.
6. تلتزم المجلة بإعلام الباحث بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل أو وفق تعديلات معينة، بناءً على ما يرد في تقارير القراءة، أو الاعتذار عن عدم النشر، مع بيان أسباب الاعتذار.
7. تلتزم مجلة تبين بجودة الخدمات التدقيقية والتحريرية والطباعية والإلكترونية التي تقدمها للبحث.
8. احترام قاعدة عدم التمييز: يقيّم المحرّرون والمراجعون المادّة البحثية بحسب محتواها الفكري، مع مراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العرق أو الجنس الاجتماعي أو المعتقد الديني أو الفلسفة السياسية للكاتب، أو أي شكل من أشكال التمييز الأخرى، عدا الالتزام بقواعد التفكير العلمي ومناهجه ولغته في عرض وتقديم للأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها أو تحليلها.
9. احترام قاعدة عدم تضارب المصالح بين المحررين والباحث، سواء كان ذلك نتيجة علاقة تنافسية أو تعاونية أو علاقات أخرى أو روابط مع أيّ مؤلّف من المؤلّفين، أو الشركات، أو المؤسّسات ذات الصّلة بالبحث.
10. تتقيد مجلة تبين بعدم جواز استخدام أيّ من أعضاء هيئتها أو المحررين المواد غير المنشورة التي يتضمنها البحث المُحال على المجلة في أبحاثهم الخاصة.
11. حقوق الملكية الفكرية: يملك المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات حقوق الملكية الفكرية بالنسبة إلى المقالات المنشورة في مجلاته العلمية المحكّمة، ولا يجوز إعادة نشرها جزئيًّا أو كلّيًا، سواءٌ باللغة العربية أو مترجمة إلى لغات أجنبية، من دون إذنٍ خطي صريح من المركز العربي.
12. تتقيد مجلة تبين في نشرها لمقالات مترجمة تقيّدًا كاملًا بالحصول على إذن الدورية الأجنبية الناشرة، وباحترام حقوق الملكية الفكرية.
13. المجانية: تلتزم مجلة تبين بمجّانية النشر، وتُعفي الباحثين والمؤلّفين من جميع رسوم النشر.

(Annex II)

Ethical Guidelines for Publication in *Tabayyun*

1. The editorial board of Tabayyun upholds the confidentiality and the objectivity the peer review process. The peer review process is anonymized, with editors selecting referees for specific manuscripts based on a set of pre-determined, professional criteria. In where two reviewers cannot agree on the value of a specific manuscript, a third peer reviewer will be selected.
2. *Tabayyun* relies on a network of experienced, pre-selected peer reviewers who are current in their respective fields.
3. *Tabayyun* adopts a well-defined internal organization with clear duties and obligations to be fulfilled by the editorial board.
4. Disclosure: With the exception of the editor in charge of the editing process (normally the Editor-in-Chief or designated deputies), neither the editors, nor the peer reviewers, are allowed to discuss the manuscript with third parties, including the author. Information or ideas obtained in the course of the reviewing and editing processes and must be treated in confidence and must never be used for personal financial or other gain.
5. When deemed necessary based on the reviewers‹ reports, the journal may offer researchers methodological, technical and other assistance in order to improve the quality of their submissions.
6. The editors of *Tabayyun* are committed to notifying the authors of all submitted pieces of the acceptance or otherwise of their manuscripts for publication. In cases where the editors of *Tabayyun* reject a manuscript, the author will be informed of the reasons for doing so.
7. *Tabayyun* is committed to providing quality professional **copy editing, proof reading and online publishing services**.
8. Impartiality: The editors and the reviewers evaluate manuscripts for their intellectual and academic merit, without regard to race, ethnicity, gender, religious beliefs or political views of the authors.
9. Conflicts of interest: Editors and peer reviewers should not consider manuscripts in which there is a conflict of interests resulting from competitive, collaborative or other relationships or connections with any of the authors, companies, or institutions connected to the papers.
10. Confidentiality: Unpublished data obtained through peer review must be kept confidential and cannot be used for personal research.
11. Intellectual property and copyright: The ACRPS retains copyright to all articles published in its peer reviewed journals. The articles may not be published elsewhere fully or partially, in Arabic or in another language without an explicit written authorization from the ACRPS.
12. The editorial board of *Tabayyun* fully respects intellectual property when translating and publishing an article published in a foreign journal, and will seek the right to translate and publish any work from the copyright holder before proceeding to do so.
13. *Tabayyun* does not make payments for manuscripts published in the journal, and all authors and researchers are exempt from publication fees.

(Annex I)
Footnotes and Bibliography

I- Books

Author's name, Title of Book, Edition (Place of publication: Publisher, Year of publication), page number.

- Michael Pollan, *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals* (New York: Penguin, 2006), pp. 99-100.
- Gabriel García Márquez, *Love in the Time of Cholera*, Edith Grossman (trans.) (London: Cape, 1988), pp. 242-255.

In quotes not immediately following the reference: Pollan, p. 31.

Where there are several references by the same author, add a short title: Pollan, *Omnivore's Dilemma*, p. 31.

In quotes immediately following the reference: Ibid., p. 32.

The corresponding bibliographical entry:

- Pollan, Michael. *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*. New York: Penguin, 2006.

For books by three or more authors, in the note, list only the first author, followed by et al.:

- Michael Gibbons et al., *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies* (London: Sage, 1994), pp. 220-221.

In later quotes: Gibbons et al., p. 35.

The corresponding bibliographical entry:

- Gibbons, Michael et al. *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societie*s. London: Sage, 1994.

II- Periodicals

Author's name, «article title,» journal title, volume number, issue number (Month/ season Year), page numbers.

- Joshua I. Weinstein, «The Market in Plato's Republic,» *Classical Philology,* no. 104 (2009), p. 440.

The corresponding bibliographical entry:

- Weinstein, Joshua I. «The Market in Plato's Republic.» *Classical Philology*. no. 104 (2009), pp. 439-458.

III- Articles in a Newspaper or Popular Magazine

N.B. Cited only in footnotes, not in the references/bibliography. Example:

- Ellen Barry, «Insisting on Assad's Exit Will Cost More Lives, Russian Says,» *The New York Times*, 29/12/2012.

IV- Electronic Resources

When quoting electronic resources on websites, please include all the following: Author's name (if available), «The article or report title,» *series name* (if available), website's name, date of publication (if available), accessed on 9/8/2016, at: http://www...

The full link to the exact page should be included. Please use an URL Shortener (Bitly) or (Google Shortner). Example:

- John Vidal, «Middle East faces water shortages for the next 25 years, study says,» *The Guardian*, 27/8/2015, accessed on 31/10/2015, at: http://bit.ly/2k97Wxw
- Policy Analysis Unit-ACRPS, «President Trump: An Attempt to Understand the Background,» *Assessment Report*, The Arab Center for Research and Policy Studies, accessed on 10/11/2016, at: http://bit.ly/2j36v5S

iii. The research paper must include the following elements: specification of the research problematic; significance of the topic being studied; statement of thesis; a review of literature emphasizing gaps or limitations in previous analysis; a description of the research methodology; hypothesis and conceptual framework; bibliography.

iv. All research papers submitted for consideration must adopt the referencing guidelines adopted by the Arab Center for Research and Policy Studies (See Appendix I for a complete guide to the reference style used across all of our journals).

v. Extracts or chapters from doctoral theses and other student projects are only published in exceptional circumstances. Authors must make clear in all cases when their submissions are extracts of student theses/reports, and provide exhaustive information on the program of study for which the manuscript was first submitted.

vi. All submitted works must fall within the broad scope of *Tabayyun*.

vii. Book reviews of between 2,800 and 3,000 words in length will be considered for submission to the journal, provided that the book covers a topic which falls within the scope of the journal and within the reviewer‹s academic specialization and/or main areas of research. Reviews are accepted for books written in any language, provided they have been published in the previous three years. Book reviews are subject to the same quality standards which apply to research papers.

viii. *Tabayyun* carries a special section devoted to discussions of a specific theme which is a matter of current debate within the cultural studies and critical theory. These essays must be between 2,800 and 3,000 words in length. They are subject to the same refereeing standards as research papers.

ix. All submissions are to be between 6,000 and 8,000 words in length, inclusive of a bibliography, footnotes, appendices and the caption texts on images. The editors retain the right to publish longer pieces at their discretion. Research papers should be submitted typed on «Word». The Arabic text should be in the same font and not several fonts, and the English text should only be in «Times New Roman» font. Accordingly, the Arabic text should be in one single font totally different from the unified English font.

x. All diagrams, charts, figures and tables must be provided in a format compatible with either Microsoft Office‹s spreadsheet software (Excel) or Microsoft Office‹s word processing suite (Word), alongside high-resolution images. Charts will not be accepted without the accompanying data from which they were produced.

4. The peer review process for *Tabayyun* and for all journals published by the ACRPS is conducted in the strictest confidence. Two preliminary readers are selected from a short list of approved reader-reviewers. In cases where there is a major discrepancy between the first two readers in their assessment of the paper, the paper will be referred to a third reviewer. The editors will notify all authors of a decision either to publish, publish after modifications, or to decline to publish, within two months of the receipt of the first draft.

5. The editorial board of *Tabayyun* adheres to a strict code of ethical conduct, which has the clearest respect for the privacy and the confidentiality of authors (cf. Annex II).

   i. The sequencing of publication for articles accepted for publication follows strictly technical criteria.

   ii. *Tabayyun* does not make payments for articles published in the journal, nor does it accept payment in exchange for publication.